

STUDI D'EPISTEMOLOGIA

DEL PROF. FRANCESCO BONATELLI, M. E.

(Adunanza del 27 marzo 1905)

Più ho pensato e letto, più sono venuto innanzi cogli anni e più sempre mi sono confermato nell'opinione, che tra le cause principali degli errori e delle confusioni che regnano nella filosofia non ultima sia il difetto d'una terminologia chiara, precisa e fissa.

Altri dirà che questa, ch'io chiamo causa, è in cambio l'effetto; cioè che la varietà, la molteplicità, la confusione dei pensamenti umani intorno a' problemi filosofici debbono di necessità ingenerare l'incoerenza, l'oscurità, la confusione della terminologia.

Ora io non nego che anche codesto sia vero, come del resto avviene in casi innumerevoli, che cioè un fatto produca un certo effetto e che questo alla sua volta riproduca quello. Così la debolezza delle gambe può essere causa di cadute, e le cadute indebolisce alla loro volta le gambe.

Ma senza indagare (cosa spesso difficilissima e talora impossibile) a quale dei due ordini di fatti spetti il primato assoluto, mi pare sia cosa più espediente cercar di rimediare a quello, a cui più agevolmente si può applicare il rimedio. Nel caso nostro io credo molto più facile accordarsi in una terminologia che non mettere tra loro d'accordo i pensatori. Che ne dite?

Queste riflessioni mi furono suggerite dal meditare ch'io faceva intorno a un problema filosofico, che ora non è più alla moda, ma che, si voglia o no, sarà sempre uno de' più gravi che alla mente umana si possono presentare.

Alla moda? — chiederà forse taluno — o che c'entra la moda anche in filosofia?

Eccome! replico io, o non sapete che la moda regna, impera, tyranneggia senza contrasto in tutti i campi dell'umana attività? Come essa ci obbliga a portare un vestito incomodo, sgarbato, antiigienico e non c'è barba d'uomo che osi ribellarvisi, sotto pena di diventare ridicoli e d'essere magari presi a sassate da' monelli, così pittura, scultura, architettura, musica, poesia, cibi, bevande, tratterimenti, scuole, ecc. ecc. e, cosa strana e appena credibile, fino la conformazione del corpo umano (chiedetene alle signore: vita lunga, vita corta, spalle piane, spalle cascanti, petto rilevato, petto cadente e via e via) tutto insomma deve a marcia forza obbedire alla moda. Tant'è vero che non potete dire o scrivere due parole senza sentirvi intonare: codesto è moderno o non moderno, come una lode o un biasimo. Che meraviglia dunque se anche in filosofia regna la moda?

E infatti non appena io avrò nominato quel problema, o tutti o nove decimi almeno de' lettori (posto che questi per miracolo arrivassero a dieci) esclameranno in coro: Ma che vecchiumi andate voi rifrugando? Ma codeste le sono quisquiglie de' nostri bisnonni! Il pensiero moderno le lascia dormire nella polvere delle biblioteche.

Ebbene, io che sono nonno e bisnonno potrei essere e fors'anche sarò a mia insaputa, voglio rimettere in tavola ancora una volta il vecchio problema delle idee.

Veramente il problema qui accennato forma soltanto una parte, e non la maggiore, della discussione che sarà materia di questo scritto, come il lettore vedrà. Perocchè io mi propongo in via generale di riesaminare il pensiero umano con quella massima accuratezza che mi sarà possibile, per vedere quali ne sieno gli elementi subbiettivi e quali gli obbiettivi e chiarire la natura degli uni e degli altri. Così i problemi parranno veramente due, non uno; ma si vedrà in seguito come s'attengano così strettamente tra di loro da farne in realtà uno solo. La questione poi epistemologica o gnoscologica, che voglia dirsi, ben lungi dall'essere un argomento fuori di stagione, è, si può dire, il perno, intorno a cui s'aggira la maggior parte della filosofia moderna dal Kant in poi. Ma il punto, a cui alludo dicendo che è quasi affatto abbandonato, è il valore delle idee in sè considerate; mentre per

mio avviso è tale e tanta l'importanza di questo problema che tutta la dottrina della conoscenza si trasforma secondo che esso è risoluto in un modo o in un altro. Il che, spero, apparirà chiaramente, se il lettore avrà la pazienza di seguirmi fino in fondo.

Del resto si vedrà ancora come nel trattare il mio argomento io mi sono sforzato di raggiungere in via subordinata, anche quell'altro fine di determinare esattamente il significato di molti termini filosofici, la incertezza e confusione dei quali rende molte questioni inestricabili. Che alcuno non credesse che dopo averlo proposto me ne fossi addirittura dimenticato.

Ripigliamo dunque la questione dal suo principio per vedere se ci riesca di determinare la portata e il valore del pensiero umano in ordine alla sua funzione principalissima che è di raggiungere la conoscenza.

E innanzi tutto di che cosa sono composti i nostri pensieri? Qui senza fallo bisogna cominciare con una distinzione. Perchè la voce *pensiero* si prende in due sensi molto differenti, cioè nel senso di atto, funzione del soggetto e in quello di cosa pensata, oggetto o contenenza del pensiero preso nel primo senso. E c'è anche un'altra distinzione in rispetto al pensiero preso nel secondo senso, cioè tra quello che potrebbe dirsi oggetto interno o immanente e quello che si potrà chiamare oggetto esterno o trascendente. Cosicché i significati della voce pensiero vengono a essere tre: 1° di funzione cogitativa, atto od operazione del pensante; 2° di oggetto immediato o interno di questa, inerente a lei e da questa inseparabile, che potrebbe anche chiamarsi obbietto mentale; 3° di entità esterna al soggetto e da lui indipendente. Così, per chiarire perfettamente la cosa con un esempio, se io penso v. gr. al colosseo, c'è il mio atto cogitativo, il mio pensare, c'è il colosseo mentale o rappresentato, l'immagine o l'idea (prescindendo per ora dalla differenza tra questi due enti psichici) del colosseo, e per terzo c'è il colosseo reale, esistente a Roma tanto s'io ci penso, come se non ci penso.

I due primi sono entità psichiche (1), il terzo una entità fisica.

(1) Prescindo qui da un'altra sottile distinzione, secondo la quale la *contenenza* non dovrebbe dirsi entità psichica, ma bensì *ideale*. Sul qual punto avremo a tornare più avanti.

Del resto potrebb'essere psichica anche la terza, come p. es. s'io pensassi al dolore che avrà provato G. Cesare vedendo Bruto tra' suoi assassini. In questo caso si tratta bensì d'un'entità psichica, ma per sè estranea al mio pensiero e indipendente. Finalmente il terzo termine potrebbe inesistere anche nel subbietto pensante, come se p. es. io pensassi a un mio desiderio. Ma anche in questo caso la sua posizione rispetto agli altri due termini sarebbe identica a quella del colosseo e del dolore di Cesare, salvo che quì il secondo termine (l'entità puramente mentale, l'oggetto immanente) potrebbe mancare ossia, dirò meglio, confondersi con l'oggetto reale, trascendente.

Prendiamo ora in esame partitamente ciascuno degli elementi e fattori quassù divisati del pensiero.

I. — La funzione cogitativa.

C'è nella vita psichica un elemento o fatto originario, senza del quale tutto il resto rimarrebbe inconcepibile e quest'è l'atto mentale, l'atto dell'apprendere, avvertire, vedere o come che voglia denominarsi quel fatto per cui un subbietto viene a conoscenza di chechessia; anzi può dirsi con verità che per quest'atto egli primamente diventa un subbietto.

Sulla natura di quest'atto primo si disputò da gran tempo e dalle differenti soluzioni che furono date di questo problema dipende forse la massima parte delle differenze, che dividono tra di loro i principali sistemi filosofici.

Senza voler quì riprendere daccapo tutta l'intricatissima discussione (ciò che quasi equivarrebbe a un ripercorrere tutta la storia della filosofia) mi pare che la questione possa essere convenientemente semplificata con riassumere tutte le teorie relative sotto due specie principali, di quelle cioè che credono di poter ridurre il fatto primo a un solo elemento e di quelle che ne riconoscono più d'uno e almeno due. Alla prima appartengono quelli che pongono come fatto primo e sufficiente, per via di successiva evoluzione, a render ragione di tutta la ricchezza psichica posteriore, il sentire; alla seconda riduconsi gli altri che domandano, per l'uomo almeno, oltre al senso un altro atto, chiamisi

poi questo intelligenza, ragione, intuito, o come a me par meglio, coscienza.

In quanto a' primi, se ben si osserva, quell' unica facoltà o attitudine, che chiamano sensibilità e per la quale l'essere, che ne è fornito, per quanto in tenue dose, viene a separarsi *toto coelo* da qualsiasi altro aggruppamento d'atomi vuoi chimico vuoi biologico, in fondo in fondo risulta composta essa pure di due elementi.

Dei quali l'uno è quel novo stato interno, la sensazione, per cui l'esistenza non gli è più indifferente, ma acquista per lui un certo valore; l'altro è l'apprensione del primo.

Vero è che senza il secondo anche il primo sarebbe nullo, perchè, si dirà, che cosa sarebbe mai una sensazione se non fosse sentita? L'una cosa involge l'altra, ossia sono una cosa sola guardata sotto due aspetti, come d'una linea curva la convessità e la concavità.

Verissimo; ma io ho notato questo secondo aspetto, perchè i mantenitori del principio unico, e questo sensitivo, ne cavano poi (a torto secondo me) quello eh'esso non contiene e non può contenere, cioè l'atto conoscitivo e intellettivo. E questa indebita derivazione è fatta per mezzo del vocabolo *coscienza*. Se il prurito p. es. è prurito e insieme coscienza del prurito, questa coscienza che, come s'è veduto, pare necessaria affinchè il prurito medesimo possa sussistere, è poi fatta servire a fondamentare gli atti più alti e meravigliosi delle più sottili e profonde meditazioni.

Senza fallo, perchè una sensazione esista, sia reale, data, occorre che il subbietto d'insidenza l'abbia, la provi, la senta; ma questa innegabile partecipazione o appropriazione non dobbiamo dirla coscienza. Altrimenti quello che se ne caverà in seguito per spiegare le funzioni intellettive non s'attingerà alla sensazione in quanto tale, ma a quell'elemento intellettivo, conoscitivo, che vi avremo introdotto surrettiziamente sotto il manto della voce *coscienza*.

Venendo alla seconda classe di teorie non importa che s'accenni alle varie maniere in cui l'elemento intellettuale venne escogitato e denominato; solo mi permetterò di ricordare come il Rosmini, concependolo sotto la forma d'un intuito immanente dell'essere ideale, abbia mostrato una grande perspicacia d'analisi, perchè s'avvide che la funzione caratteristica di quello è l'affermare, che

val quanto dire è. Il suo ragionamento potrebbe ridursi a questa forma: l'atto conoscitivo consiste nel pronunziare di chechessia è; per potere far questo bisogna che il soggetto sappia che cosa significa codesto è, ossia che abbia l'idea dell'*essere*; dunque egli ha *ab initio* la visione di questa.

Ora io non credo di poterlo seguire fin lì, tanto più che confesso di non sapere che cosa voglia dire intuire un'idea e che per me l'idea è il risultato d'uno o più giudizi; ma prescindendo da questo, tanto più che qui non si tratta di fare una critica del sistema rosminiano, questo solo io dico che per mio avviso il Rosmini colse nel segno, in quanto vide che l'atto primo, l'atto di coscienza o intellettuale non consiste in altro che nel dire a se stessi che un dato *quid* è, ossia nell'affermare.

Il pensiero dunque presuppone nel subbietto, oltre alla capacità di quell'interna modificazione, di quello stato immanente, che dicesi senso, sensazione, un'altra facoltà o attitudine, che è quella di affermare, di riconoscere un'esistenza, di dire a se stessi (verbo interiore) che una cosa sta così o così. E una siffatta attitudine pare a me non possa meglio designarsi che col termine di *coscienza*. Pensanti dunque sono gli esseri coscienti e non altri e questi, oltre che a sè, esistono anche per sè. Perciò credo verissima e innegabile l'antica tripartizione aristotelica degli organismi in esseri che vivono, esseri che vivono e sentono e esseri che vivono, sentono e intendono o pensano.

Ma in rispetto al nostro problema, che è in primo luogo di determinare gli elementi subbiettivi e obbiettivi de' nostri pensieri, quale aiuto ci porge il principio a cui siamo arrivati, cioè questo, che la funzione cogitativa trae origine dalla coscienza?

Due, per mio credere, sono le conseguenze principali che ne scendono; la prima delle quali è così ovvia da potersi considerare come una tautologia, ma la seconda non è facile a riconoscersi e ha un'importanza estrema così pel mio argomento, come in genere per tutta l'epistemologia. La prima è che l'atto del pensare è fattore essenzialmente subbiettivo. Diamine! Se io penso, il pensare appartiene a me, procede da me. Se io non fossi o avessi perduto la coscienza, questo fatto non sarebbe. L'oggetto del mio pensiero potrà darsi che sussista anche s'io non lo penso e se niun altro lo pensa; ma l'atto del pensarlo è proprio mio, subbiettivo.

Non così evidente, a prima giunta, è l'altra conseguenza la quale potrebbe significarsi in questa forma. Se nel contenuto del mio pensiero c'è qualcosa d'obbiettivo, la radice di questa obbiettività è riposta nella natura dell'atto pensativo. O come? Sarebbe dunque la subbiettività che genera l'obbiettività?

Per rispondere convenientemente a questa domanda fa mestieri innanzi tutto intenderci bene su quello che si vuol significare colla voce *obbiettivo*, da cui l'astratto *obbiettività*.

Ora lasciando andare la bizzarra storia di questo significato, che al tempo del Cartesio era addirittura l'opposto di quello ch'è invalso presso la filosofia moderna, specie dal Kant in poi ⁽¹⁾, a' nostri giorni si dice obbiettivo ciò che è proprio della cosa conosciuta, ciò che a questa appartiene indipendentemente dall'essere rappresentato, pensato, conosciuto. Subbiettivo in cambio è tutto ciò, che trae origine dal subbietto conoscente. Così un'allucinazione sarebbe un fatto meramente subbiettivo; il sistema solare obbiettivo.

Per altro all'essere, che è estraneo al subbietto, non si dà generalmente l'attributo di obbiettivo se non in quanto lo si considera in relazione a un reale o possibile subbietto conoscente. Cosicché, riassumendo in certa guisa in sè i due diversi usi quassù accennati di questo vocabolo, noi diremo, che l'obbiettività si ascrive al termine del pensiero se e in quanto, pure stando davanti al pensiero, esso si presenta a questo tale quale è in sè indipendentemente dal pensiero.

Se io guardo la fiamma d'una candela e ne vedo due, la duplicità non sarà un elemento obbiettivo, anzi sarà subbiettivo; e quand'anche gli occhi di tutti gli uomini e di tutti gli esseri dotati della vista ne vedessero sempre due, sarebbe pur sempre il medesimo; all'incontro se ne veggio una ed è una realmente, l'unità chiamerassi obbiettiva.

A questo punto per altro ci accorgiamo che l'obbiettività è tutt'uno con la verità, trannechè l'obbiettività s'attribuisce alla cosa conosciuta e la verità all'atto conoscitivo; ossia la concezione d'una

(1) Obbiettivo dicevasi allora ciò che dipende dalla funzione conoscitiva (per la quale soltanto è obbietto), subbiettivo ciò che spetta alla cosa in sè, quasi *id quod subjacet rei*.

cosa è vera, è conoscenza propriamente detta, quando l'oggetto mentale è obbiettivo, cioè tale qual'è la cosa in se stessa.

Chiarito così quello che debba intendersi per obbiettività, vediamo che cosa si debba rispondere al quesito poc' anzi formulato, cioè per che modo la radice dell'obbiettività debba cercarsi nella natura dell'atto conoscitivo, che è quanto dire della funzione subbiettiva.

La nostra risposta potrebbe prendere le mosse da un trilemma, che è questo. O I° la conoscenza (comunque poi s'abbia a spiegare) si ritiene possibile e questo principio si deve considerare come un assioma; ovvero II° la conoscenza è impossibile; o III° è dubbio se sia possibile, cioè potrebbe anche darsi che fosse impossibile.

Accettando il primo membro del trilemma, la logica ci obbligherà ad ammettere tuttociò, senza di cui la conoscenza sarebbe impossibile. Quale che sia il presupposto o i presupposti, che si dovranno accettare, sarà un fondamento sufficiente per riconoscerli come veri il fatto che, negandoli, si contraddirebbe all'assioma, ossia negherebbersi la possibilità del conoscere, che abbiamo ammessa come certa.

Ma se ci atteniamo al secondo membro del trilemma che cosa ne seguirà? Nulla di nulla, *per la contraddizione che nol consente*. Infatti esso equivale ad affermare: io conosco e conosco con assoluta certezza che niente si può conoscere. Ossia questa è una proposizione, che nega e distrugge sè stessa. È una di quelle proposizioni, che, secondo la felice espressione di B. Russel, potrebbero essere vere solo a patto che niuno le sostenesse.

Più intricata, almeno in apparenza, e più difficile è la discussione del terzo membro del trilemma, di quello cioè che ritiene possibile l'impossibilità della conoscenza. Perocchè se, formulato come l'ho formulato io, si risolve anch'esso in una pretta contraddizione (infatti equivarrebbe a dire: io so, conosco, che il conoscere potrebbe essere impossibile), formulato in altro modo potrebbe esprimere il dubbio universale e però anche il dubbio intorno alla possibilità del conoscere e di più intorno al dubbio stesso di chi accetta questa posizione.

Ora che, praticamente, un uomo, il quale si ritrovasse in una condizione d'animo siffatta, non potrebbe con nessun argomento essere convinto d'errore, sarà vero, com'è vero che ogni ragionamento si spunterebbe contro uno che non ammettesse il principio

d'identità e di contraddizione. E tanto varrebbe entrare in un manicomio e pretendere di guarire tutti gl' infelici ricoverati a forza di sillogismi. Ma, considerata in sè e come una tesi dottrinale, anche la formula del dubbio quassù ricordata può dimostrarsi assurda. Infatti se uno dice: io dubito se la conoscenza sia possibile o impossibile, ma dubito anche s'io dubiti davvero, quando egli non voglia arrestarsi a nessuno di codesti *dubito* (cioè dubito se io dubiti che dubito di dubitare, ecc. ecc.), nel qual caso la discussione sarebbe finita, perchè quel *dubito*, a cui s'arrestasse significherebbe l'affermazione d'una conoscenza e però contraddirebbe alla sua tesi, se, dico, non volesse arrestarsi mai, ne seguirebbe una conseguenza egualmente per lui disastrosa.

Infatti una proposizione dubbia è rappresentabile con una frazione propria, cioè con un numero minore dell'unità. Ora, dovendosi secondo le leggi della probabilità ogni proposizione che pronuncia sul grado di probabilità d'un'altra moltiplicare per questa, la frazione che esprime un dubbio dovrebbe moltiplicare per quella che esprime un dubbio su questo dubbio; ed essendo quì i termini infiniti, il valore del loro prodotto s'accosta infinitamente allo zero, ossia quel dubbio ripiegato infinitamente sopra se stesso equivale praticamente a una negazione ⁽¹⁾. Quindi la possibilità della conoscenza non è più messa in dubbio, ma recisamente negata e perciò si cade nella contraddizione medesima, in cui cade il secondo membro del trilemma. Ossia la tesi si distrugge da sè.

Eliminati pertanto il secondo e il terzo membro del trilemma dianzi proposto, resta fermato inconcussamente che il conoscere è possibile e però, in conformità di ciò che sopra notai, saremo obbligati dalla logica ad accettare anche tutti i presupposti, senza de' quali la tesi riuscirebbe falsa.

Ora il primo e più essenziale di cotali presupposti è questo che l'atto conoscitivo non debba alterare nè punto nè poco l'oggetto a cui è indirizzato. A molti, ne convengo, questa sarà la

(1) Io mi servii già di questo argomento per confutare una tesi dello Hartmann, cioè che nulla sia assolutamente certo, ma tutto più o meno probabile. E nessuno, ch'io sappia dimostrò falsa la mia argomentazione.

V. *La filosofia dell'inconscio* di E. v. Hartmann esposta ed esaminata Da F. Bonatelli — Roma, 1876, pag. 207.

pietra dello scandalo, perchè nessun pregiudizio (e è proprio un pregiudizio) è più radicato negli animi d'un gran numero di filosofi di questo, che il conoscente rivesta, a dir così, l'oggetto del suo proprio colore, come farebbe un vetro colorato inseparabilmente congiunto con l'occhio. Il Kant ne regalò all'uomo quattordici nientemeno di codesti vetri colorati, che sono le forme della sensibilità e le categorie dell'intelletto, lasciando per ora da parte le *idee*. Altri poi, come lo Schopenhauer, attribuirono la falsificazione dell'oggetto addirittura all'atto conoscitivo, restando a loro avviso alterate le cose anche solo pel fatto dell'essere pensate. E che altro insegnano tutti quelli — e si chiamano legione — che sostengono la conoscenza essere per natura sua necessariamente relativa? Se io non posso conoscere verun oggetto per quello ch'esso è, ma posso soltanto conoscerlo per quello che diventa in relazione a me, quello ch'io mi rappresento e che prima d'essere scaltrito dalla filosofia credevo bonamente col volgo essere l'oggetto, non è che una maschera, un fantasma a cui nulla fuori di me corrisponde.

Ma non s'accorgono i mantenitori di codesta dottrina che ciò equivale a negare assolutamente la conoscenza? Se n'accorsero infatti non pochi moderni e battezzarono di conseguenza il loro filosofema col nome d'*agnosticismo*.

Con che fanno onore alla loro logica; ma non le fanno più onore quando sostengono che la loro dottrina è vera e stampano volumi sopra volumi per dimostrarla. O forse si proporrebbero di dimostrare ch'è falsa? Eppure se la verità non si può conoscere, meglio sarebbe tacere. Di quì non si scappa; se la conoscenza è possibile, bisogna che quello che si conosce sia quello che è, tale e quale; l'atto mentale debb'essere, per ripetere l'usata metafora, affatto trasparente e incolore; niuna forma, niun velo, nulla deve star di mezzo tra il conoscente e il conosciuto.

Ma ci sarà forse qualcuno, che ciò malgrado verrà a susurrarmi all'orecchio: *Quidquid recipitur, forma recipientis recipitur*; dunque non c'è verso d'uscirne; la relatività è inerente all'atto conoscitivo per la natura di questo; poichè almen questo dovrete concederci che l'oggetto, il quale in sè esiste realmente, nel conoscente non può a marcia forza esistere che sotto forma ideale.

Al che io risponderò assai brevemente: 1. che se con code-

sta osservazione s' intenda dire che l' oggetto conosciuto è, non l' oggetto reale (di quel genere di realtà quale che sia, s' intende, che gli spetta indipendentemente dall' essere conosciuto), ma bensì l' oggetto ideale inesistente nel subbietto, la conoscenza è addirittura negata o, ciò che torna al medesimo, dichiarata impossibile. E questo filosofema abbiamo veduto poc' anzi essere insostenibile, come quello che contiene una manifesta contraddizione.

2. Che l' oggetto ideale non è l' oggetto della conoscenza, ma il mezzo. Tutto quello ch' io so del sole p. es. (che è ciò che costituisce la mia idea del sole) si riferisce al sole reale e non daccapo a sè stesso; che equivarrebbe a dire ch' io non ho l' idea del sole, ma soltanto della mia idea del sole. Cosicchè io possedendo questa idea e per mezzo di questa conosco il sole reale e lo conosco più o meno perfettamente quanto più o meno la mia idea è perfetta e adeguata.

3. Che la relazione tra conoscente e conosciuto è assolutamente *sui generis*, unica, non comparabile a verun' altra; e la maggior parte degli errori e delle opinioni inesatte intorno al conoscere deriva dall' applicare a quella, con vari conati per spiegarla e renderla più chiara, altre relazioni, colle quali nulla ha a che fare.

4. Che la inesistenza del conosciuto nel conoscente è per l' appunto una di codeste false applicazioni d' un' altra e differente attenzione a quella unica e singolarissima. Il dire che l' oggetto sta innanzi o di fronte al conoscente è una metafora anch' essa, cavata da una relazione spaziale, ma è meno infelice di quella dell' inesistenza. Quello che inesiste nel subbietto è l' atto conoscitivo, e il suo prodotto, cioè la rappresentazione sia idea o immagine, non l' obbietto conosciuto.

Ma qui non mancherà chi insorga a dire: Voi dimenticate che chi troppo prova, nulla prova. Vorreste forse negare, che se non tutte, buona parte almeno delle nostre cognizioni sono relative? Sarebbero dunque tutte sciocchezze quelle che in tal proposito insegnò il Galileo e dietro a lui infiniti altri?

Dominneguardi! replico io; anzi aggiungo che il vero merito di chi scopre e addita altrui la relatività d' un elemento delle nostre conoscenze (relatività che prima non era conosciuta, onde quella che si credeva una conoscenza era in cambio un errore) consiste nell' avere reso assoluta una conoscenza che prima era relativa e perciò falsa. Mi

spiegherò con un esempio volgarissimo. Un Tizio che non conosce il fenomeno dell'eco, trovandosi a una certa distanza da un caseggiato, grida *ohé!* E qualche secondo dopo udendo venir di là un altro *ohé!* crede che in quella casa ci sia qualcuno che ha risposto al suo grido. Colui che gli spiega il fatto e corregge il suo errore, che altro ha ottenuto se non di cangiare la conoscenza di Tizio, erronea perchè riteneva assoluto quello che è relativo, in assoluta, cioè conforme al vero stato delle cose? E se Caio vedendo un bastone immerso fino a mezzo nell'acqua con una data inclinazione lo crede piegato ad angolo e uno gli mostra la relatività di questa creduta conoscenza, spiegandogli il fenomeno della rifrazione, non ha con ciò trasformato la sua conoscenza di relativa che era in assoluta, cioè conforme alla vera realtà? E chi crede un corpo più caldo o più freddo di quello che è in effetto, per le condizioni sue o per qualsiasi combinazione di circostanze e viene chiarito del suo errore, non passa da una conoscenza relativa (come quella che attribuiva a quel corpo ciò che invece dipende da lui o dalle mutate circostanze) ad una assoluta?

Insomma un conoscere relativo è tale solamente finattanto che è creduto assoluto; scopertane la relatività, esso diventa *ipso facto* assoluto, cioè vera cognizione. Perciò coloro che s'adoperano a scoprire tutto quello che nelle nostre conoscenze c'è di relativo, fanno senza dubbio opera utilissima; ma l'utilità consiste per l'appunto in ciò, ch'essi aiutano a sbugiardare la loro teoria, cioè aiutano a trasformare le nostre conoscenze di relative in assolute.

Per le osservazioni e le discussioni che siamo venuti facendo quassù parmi dimostra o ad evidenza l'assunto ⁽¹⁾ apparentemente paradossale, che l'obbiettività della nostra conoscenza ha la sua radice nella natura della funzione conoscitiva, per quanto questa sia un fatto essenzialmente subbiettivo. Ossia, data una conoscenza (e per esser tale deve esser vera, chè altrimenti sarebbe non conoscenza, ma errore o illusione) l'oggetto di essa è necessariamente tale qual'è in se stesso, cioè obbiettivo.

Con ciò non pretenderemo d'avere risoluto il nostro problema, che è anzitutto di sceverare nel pensiero gli elementi subbiettivi

(1) V. pag. 7.

dagli obbiettivi. Il pensiero è un fatto assai complesso e il risultato finale a cui è indirizzato, cioè il conoscimento, non si raggiunge nè sempre nè subito col solo mettere in moto la funzione cogitativa. Tutt' altro! il cammino del sapere è lungo, irto di difficoltà, seminato di pericoli, attraversato da sentieri che menano fuor di strada, da ostacoli che paiono insuperabili. Fuor di metafora, nei processi e nel materiale, di cui il pensiero è costretto a servirsi s' incontrano a ogni pie' sospinto degli elementi che possono indurci in errore e tra questi principalissimi quelli che avendo per l' appunto un valore meramente subbiettivo, possono allontanarci dal fine, ch'è di raggiungere la perfetta obbiettività cioè la vera conoscenza.

II. — Obbietti della conoscenza.

Affine di proseguire nella nostra indagine e mettere un poco d'ordine nei nostri procedimenti gioverà primamente dividere tutto il conoscibile in due classi, che diremo per brevità l'una del mondo materiale, l'altra del mondo spirituale; le suddivisioni si presenteranno a' loro luoghi.

Incominciando dal mondo materiale, qual'è il mezzo e lo strumento, di cui l'uomo dispone per conoscerlo? La risposta non può esser dubbia: anzitutto e principalmente la sensibilità. Noi non potremmo naturalmente aver mai la più piccola notizia delle cose di fuori, del così detto mondo esterno che ne circonda, compresovi anche il nostro stesso corpo, se non avessimo il modo di rispondere all'azione de' corpi con una mutazione del nostro stato interno, che è quanto dire con una sensazione. Se ora questa fosse l'esatta immagine, il *fac-simile* della cosa esterna o interna qualsiasi che l'ha provocata, lo scopo sarebbe *ipso facto* raggiunto. E questa è precisamente la prima e popolare persuasione; tanto naturale del resto e tanto radicata in noi, che essa perdura malgrado le smentite che non può a meno di ricevere fino da' primi passi. Chè per es. la vista medesima, che pur sembra essere il senso più obbiettivo, col mostrarci un uomo, un albero, un campanile ora grandissimi ora piccolissimi secondo la distanza a cui sono collocati, parrebbe dovesse avere per effetto immediato di farcene sospettare la veridicità. Eppure ci vollero dei secoli di riflessioni, d'esperimenti, d'appassionate di-

scussioni prima che l'illusione fosse dissipata, seppure è completamente dissipata (1).

Ma una considerazione molto ovvia avrebbe dovuto persuaderci, anche senza le innumerevoli esperienze cotidiane, che la qualità e forma della sensazione, oltrechè dalla natura dell'oggetto che lo provoca, dipende dalla costituzione fisica e psichica del soggetto senziente. Vero è che le sensazioni così a noi come agli animali tutti servono mirabilmente per orientarci nel mondo esterno, tantochè, meno casi eccezionali, noi possiamo servircene con fiducia nei nostri rapporti colle cose. Ma altro è questo, altro il conoscere. Chè del resto nessuno di noi può sapere proprio con certezza, ad onta del comune linguaggio, se quello che proviamo noi, quando fiutiamo una rosa o udiamo il suono d'una campana, sia proprio eguale a quello che gli altri provano nelle analoghe occasioni e ch'essi pure chiamano odor di rosa e suono di campana.

Insomma la sensazione è un fatto subbiettivo e come tale non costituisce vera conoscenza.

Ma qui altri replicherà: se non è conoscenza della cosa esterna che la provoca, è per altro conoscenza di se stessa. E finattantochè l'uomo si limita ad affermare la sensazione, o vogliam dire la contenenza immediata di essa, egli possiede una vera e indubitabile cognizione.

Anche queste parole, mentre sotto un rispetto accennano a una verità d'evidenza immediata, sotto un altro rispetto contengono un errore; errore per altro che rigorosamente esaminato ci mostra o, meglio, conferma una verità della più alta importanza, che già più sopra ci sforzammo di mettere in luce.

L'errore o, se così vuoi, l'inesattezza d'espressione contenuta nella precedente obiezione consiste nell'attribuire alla sensazione d'essere conoscenza di lei stessa. Perocchè la sensazione è quello che è, cioè sensazione e null'altro; la conoscenza incomincia quando il senziente ha la facoltà di ripiegarsi sulla sensazione e affermandola riconoscerla, che è come dire quando il senziente non è soltanto senziente, ma è di più conoscente, intelligente.

(1) Tanto è vero che alcuni tirano ancora in campo l'assurda questione del veder gli oggetti dritti e non capovolti!

Nè quì si giochi di sottigliezza con distinguere tra la coscienza diretta e la riflessa, sostenendo che il provare una sensazione equivale ad averne diretta coscienza (coscienza che è, per così dire, assorbita tutta nel suo oggetto, la sensazione); mentre l'affermarla, il riconoscerla come appartenente a noi medesimi, sarebbe una coscienza riflessa, cioè una coscienza della prima coscienza. No, la cosa non sta così; è verissimo che si dà anche la coscienza riflessa, ma questa è un processo posteriore, che ora ha luogo e ora no e più spesso no. Quando s'arriva a questo, debbono essersi già compiuti gli altri due, che sono due benchè simultanei, ciò sono la sensazione e la immediata e diretta coscienza di questa. La sensazione per sè nulla afferma, nulla fa conoscere; è e nulla più. La coscienza di essa è il riconoscimento, l'affermazione del fatto; perciò e solo perciò essa ha valore conoscitivo.

Abbiamo detto dianzi che nelle parole del supposto oppositore è contenuta una verità d'immediata evidenza e ora noi pure l'abbiamo riconosciuta dicendo che la sensazione, in quanto divenuta oggetto immediato della conoscenza, ha valore conoscitivo. Se la nostra affermazione si limita alla sensazione stessa, essendo l'oggetto tale in sè quale è affermato, ha luogo un vero conoscere. Ma questa per altro è un fatto interno e per sè nulla ci manifesta circa le cose esteriori. Ora ciò che per solito si domanda alla sensazione (tranne il caso che sia piacevole o dolorosa in alto grado) non è già una manifestazione dello stato nostro, sibbene la qualità, la grandezza, la collocazione e vai dicendo della cosa esterna che l'ha cagionata. Quì dunque e non nel valore subbietivo del fatto è da cercare se ci siano elementi obbiettivi, vale a dire se e entro quali limiti la sensibilità possa rivelarci le cose esteriori.

Una indagine siffatta per altro sembra troncata e resa non solo impossibile, ma inutile e vuota di senso, qualora si parta dalla distinzione Kantiana tra il fenomeno e il noumeno e si accetti come fondamentale il filosofema che tutto quello, che chiamiamo mondo esterno o materiale, è puramente fenomenico. Poichè quale realtà o qual parte di realtà potrebbe in tale ipotesi esserci manifestata dalle percezioni sensate?

Quì primamente è da notarsi che, posta come certa la fenomenalità del mondo esterno, tutte le nostre cognizioni intorno a questo 1° sono relative, non assolute, e perciò, in quanto riferite

a' reali esterni, non sono affatto cognizioni; 2° in quanto riferite alle apparenze ossia alle rappresentazioni dell'uomo, diventano vere cognizioni. Così chi leggendo per es. la Divina Commedia crede che i colloqui di Dante con Francesca, con Farinata, con Cacciaguida, ecc. sieno fatti storici, realmente avvenuti, crede il falso e non ha certo acquistato una cognizione, ma le sue sono vere conoscenze quando vengano riferite al poema dantesco.

Infatti la condizione essenziale perchè un pensiero costituisca conoscenza (non ci stanchiamo di ripeterlo) è che l'obbietto di esso sia tale in sè quale è nella mente. Perciò se l'oggetto delle percezioni sensate e di tutti i ragionamenti che si fanno intorno a queste (quindi la Fisica, l'Astronomia, la Chimica, la Mineralogia, la Botanica) è, non il reale esterno, il mondo corporeo in sè considerato, ma il tutt'insieme delle nostre rappresentazioni, queste, per quanto risultanti dal concorso di due fattori, l'uno obbiettivo l'altro subbiettivo, sono per sè veri fatti reali e tali effettivamente quali si concepiscono; pertanto costituiscono delle vere conoscenze.

Ma quì è da osservare una cosa di non piccola importanza. Il lettore avrà forse notato ch'io quassù nell'enumerare le principali scienze che si riferiscono al mondo corporeo ho ommesso la zoologia e, implicitamente almeno, l'antropologia. Perchè questa omissione? Se noi accettassimo il concetto cartesiano dell'animale macchina, non avrei avuto alcuna ragione d'omettere la zoologia. Ma se in cambio crediamo, come crediamo, che gli animali sentono, i loro piaceri e i loro patimenti e in generale le loro sensazioni, non possono più essere mere rappresentazioni nostre, bensì sono fatti obbiettivi, esterni a noi, reali in se stessi. Quindi il nostro pensiero nell'occuparsi di questi rompe il velo fenomenico e *trapassa dentro* (per usare l'espressione dantesca) nel mondo noumenico. Così se in una rappresentazione drammatica l'attore, che deve rappresentare un suicidio, s'ammazza per davvero sulla scena (come talvolta intervenne), gli spettatori passano dalla commozione estetica a un turbamento di tutt'altro genere; non sono più nel mondo drammatico, della rappresentazione, fenomenico quindi, ma nel reale. E questo che s'è detto degli animali vale *a fortiori* qualora si tratti di fatti umani. A meno di aderire a un assoluto solipsismo, gli stati interni, piaceri, dolori, desideri, speranze, volizioni, pensieri degli altri uomini sono fuori del nostro mondo fenomenico e almeno per quest'ordine

di fatti la fenomenalità universale del mondo esterno pare insostenibile.

Ma qui prevedo un' obbiezione. — Voi avete preliminarmente ripartito il conoscibile in due classi, l'una del mondo corporeo, l'altra dello spirituale; e ora siete indebitamente passato dai fatti che appartengono alla prima, a fatti che spettano alla seconda. Il fenomenismo universale del mondo corporeo non è punto intaccato da quello che ci dite circa gli stati e gli atti psichici dei bruti e in particolare dell' uomo.

Io convergo che fino a un certo segno e sotto un certo aspetto l'oppositore avrebbe ragione. I fatti interni o psichici, avvengano nell'uomo o nell' infimo animaluzzo, non sono fatti propriamente corporei. Ci sono però molti che sostengono il contrario, ma questa opinione, che è quella del materialismo così detto grossolano, è troppo spallata perchè si debba tenerne conto. Ma guardando la cosa sotto un altro aspetto credo che la mia osservazione non fosse fuori di luogo. Se infatti ammettiamo che tutti gli esseri corporei non sono che nostre rappresentazioni, come si potrà conciliare questa dottrina con quella che riconosce la realtà obbiettiva de' fatti interni degli esseri animati? Potrebbero de' gruppi di sensazioni e rappresentazioni nostre essere la sede di fatti esterni a noi e da noi assolutamente indipendenti? Tanto varrebbe accordare realtà esterna ai piaceri e dolori d'uomini e d'animali da noi sognati. Se noi dormendo assistiamo per es. alla morte d'un bambino sbranato da una fiera e alle grida disperate della madre sua, crederemo, dopo svegliati, che gli strazi del bimbo e il dolore della donna sieno fatti reali? Dunque escludendo, come dissi, il rigoroso solipsismo, la realtà de' fatti interni degli altri esseri animati presuppone la realtà anche dei loro corpi. L'unica via che resterebbe per sfuggire a questa conseguenza sarebbe la dottrina berkleiana, che oramai per altro nessuno più sostiene, come quella che va a cozzare contro difficoltà insuperabili.

Tuttavia, anche riconosciuta la realtà obbiettiva dei corpi, non ne segue che questi debbano senz' altro concepirsi come tali e quali ce li presenta la percezione sensata. La sensibilità, noi l'abbiamo già esplicitamente riconosciuto, include senza fallo un fattore subbiettivo; è quindi la traduzione del reale corporeo in un linguaggio differente, come il suono è la traduzione d'un fatto

fisico, che in sè non è altro che movimento. Ma e il movimento? Questo non ci è dato dall'udito, ma dalla vista e dal tatto. Sarà dunque esso pure la traduzione d'un altro fatto ignoto? Fatto che, qualora avessimo un altro organo per percepirlo, potrebbe alla sua volta essere la traduzione d'un altro. C'è dunque chiusa ogni via per arrivare all'elemento obbiettivo?

È chiaro che se noi insistiamo in una siffatta supposizione, nella supposizione, dico, che la contenenza d'una percezione sensata sia la veste subbiettiva, che noi addossiamo a un'entità ignota e che ove questa non rimanga più ignota, ma si manifesti in un'altra forma percettiva, anche questa seconda sia daccapo una veste subbiettiva, che trasfigura un'altra entità e così di seguito, non abbiamo più modo d'arrestarci e il reale obbiettivo rimane perpetuamente e totalmente sconosciuto. La conseguenza sarebbe che il mondo corporeo non è per noi che un sistema fenomenico irremediabilmente subbiettivo.

Noi per altro abbiamo più sopra osservato che una cognizione relativa (quale sarebbe quella dell'universo materiale in tutto e per tutto fenomenico) si trasforma in assoluta, quando si sia pervenuti a conoscerne la relatività. Ora ciò suppone che almeno codesto fatto della relatività sia conosciuto per quello che è realmente, quindi suppone da parte nostra un processo conoscitivo, che va direttamente e immediatamente al suo obbietto, senza travestirlo in qualsiasi forma subbiettiva. Tale infatti, a tenore di quanto s'è discusso in principio, è l'atto mentale o atto di coscienza o giudicativo, che vedemmo essere espressioni sinonime. Ora nella percezione sensata è forse in gioco soltanto la sensibilità organica, o c'entra anche la funzione cogitativa, ossia l'atto mentale? Se, aumentandosi la temperatura dell'ambiente, io sento caldo, se guardando un certo drappo vedo rosso e così via siamo nel campo della pura sensibilità; ma se, accendendosi due candele, io non solo ho la sensazione delle due fiammelle (come l'ha un gatto o un uccello), ma dico a me stesso che sono due; se del drappo rosso dico che il suo colore è differente da quello d'un altro drappo e, della temperatura, che è più alta o più bassa d'un'altra sperimentata prima, quello che s'è aggiunto alle sensazioni consiste forse in altre sensazioni? Non già, ma bensì nella

constatazione, nel riconoscimento, nell' affermazione di qualche cosa in riguardo alle mie rappresentazioni sensibili.

Da questo cenno, che non mi pare necessario svolgere per via d'altri esempi. apparisce luminosamente che il prodotto della sensibilità è o può essere pervaso dalla funzione cogitativa in modo che quelle parvenze possono diventare per me segni probabili o anche indubitabili, secondo il caso, di fatti esterni reali e però obbiettivi. Poniamo ch' io oda un suono p. es. di campana o d'altro strumento e subito dopo un altro che sia la terza maggiore del primo ; se io dico che i suoni sono due e che tra loro passa quel dato intervallo tonale, il mio giudizio non può derivare da un altro senso e però essere daccapo un fatto subbiettivo; se io poi procedo oltre e affermo che due debbono essere i corpi sonori, potrei cogliere nel vero e anche sbagliare. Colgo nel vero se trattisi di campane, do' nel falso se si trattasse d'una corda accorciata o tesa a un certo grado più di prima. In certi casi potrò correggere l'errore per mezzo d'altre sensazioni del senso medesimo o per quelle d'altri sensi, potrò variare in mille modi le circostanze e tener conto delle variazioni de' risultati e risalire così a relazioni tra elementi subbiettivi, le quali alla loro volta involgano delle relazioni obbiettive. Codesto e non altro è il processo per cui si sono costituite e si vengono arricchendo e perfezionando le scienze naturali. Non è dunque vero (com'io notavo in altro scritto⁽¹⁾) che " le teorie scientifiche intorno alla natura sieno indifferenti a qualsiasi soluzione metafisica del problema e possano conciliarsi così col puro idealismo come con qualsivoglia forma di realismo „ ; perchè se a codeste scienze principalmente è dovuta la dimostrazione della relatività di gran parte delle rappresentazioni popolari risguardanti il mondo corporeo, esse procedono incessantemente verso una meta, che coincide colla conoscenza assoluta del vero essere obbiettivo delle cose.

La dottrina kantiana in rispetto alla cognizione del mondo esterno (stando alla quale nella percezione sensata l'elemento *materiale*, cioè le affezioni de' sensi, sarebbero l'elemento dato, quindi obbiettivo, e la *forma*, cioè il tutt'insieme delle relazioni,

(1) V. Percezione e pensiero, parte 1 pag. 8. In atti del R. Istituto Veneto, Tom. III. Serie VII. Venezia 1892.

sarebbe l'elemento subbiettivo) deve essere addirittura invertita. L'elemento sensitivo, la sensazione come tale, è essenzialmente subbiettivo; mentre le relazioni, non potendo essere apprese come tali se non da una funzione essenzialmente incolora, cioè dall'atto mentale, devono considerarsi come l'elemento obbiettivo, cioè tali quali vengono concepite. (1)

Ora tra le innumerevoli relazioni, che intercedono tra i vari elementi delle rappresentazioni sensibili, due classi ce ne sono, la cui importanza è straordinariamente grande in rispetto alla natura delle rappresentazioni stesse e alla conoscenza obbiettiva del mondo esterno e sono quelle che costituiscono il *tempo* e lo *spazio*. Con che non vogliamo insinuare che altre pure non sieno importantissime, come ad es. le quantitative, le numeriche, ecc.; ma di ciò a suo tempo. Per ora restringiamoci alle due soprannominate.

Prima tuttavia d'entrare nella discussione della obbiettività o subbiettività del tempo e dello spazio, credo necessario rimuovere una difficoltà che potrebbe insorgere nella mente del lettore.

Le rappresentazioni sensate, quali appariscono nell'uomo, non possono differire di molto da quelle de' bruti, almeno de' bruti più simili a noi, perchè il modo in cui questi si comportano verso le cose esteriori nel maggior numero de' casi è identico o analogo al modo in cui noi in eguali circostanze ci comportiamo. Ma se a' bruti e all'uomo fossero comuni soltanto gli elementi puramente sensibili, mentre le relazioni tra questi fossero apprese solamente dall'uomo, al quale solo attribuiamo un potere intellettuale, le rappresentazioni dell'uno e degli altri dovrebbero differire *toto caelo*. Per evitare questo scoglio converrebbe dunque o attribuire anche al bruto l'intelligenza, o venire alla conclusione che le relazioni, da cui risulta la forma, siano anch'esse apprese dalla sensibilità; con che si ricascherebbe nell'ipotesi del mondo esterno puramente fenomenico, che torna al medesimo con dire che non ne sapremmo assolutamente nulla.

Questa difficoltà, in apparenza gravissima, non è punto difficile a risolversi, quando si ponga mente a un equivoco sul quale si fonda. Infatti si confonde qui il sussistere delle relazioni

(1) Anche questo io notai nel lavoro quassù accennato.

col riconoscimento, cioè coll'affermazione intellettuale, di esse. Se il corpo *A* è collocato sul corpo *B*, questa relazione di sopra e sotto è reale, sussiste, tanto se qualcuno lo sappia, la riconosca o no. Medesimamente, ove trattisi di fatti interni p. es. di due rappresentazioni sensibili, potrà darsi che tra di esse, tanto nel bruto quanto nell'uomo, ci corra l'attinenza, poniamo, d'associazione o d'antioriorità e posteriorità. Ora una siffatta attinenza d'associazione o di posizione rispettiva nel tempo sussiste di fatto e tra le rappresentazioni del bruto e tra quelle dell'uomo; ma l'uomo soltanto può dire a se stesso, la rappresentazione *r* è associata colla rappresentazione *r'*, oppure quella è stata anteriore e questa posteriore, mentre il bruto le ha, le ha in quella data attinenza e tutto finisce lì.

Ora io sostengo non già che la sussistenza dell'elemento formale basti a rendere obbiettiva e però in questo rispetto assoluta la rappresentazione sensata del mondo esterno; bensì che a renderla tale bisogna ch'essa sia affermata esplicitamente e riconosciuta, dacchè in tal modo è aperto un varco alle cose quali sono in se stesse.

Torniamo ora alla questione circa il tempo e lo spazio. Che i fatti interni o psichici non solo siano da noi appresi come temporari, ma realmente, obbiettivamente si svolgano nel tempo, è indubitabile, perchè gli atti medesimi di coscienza, con cui riconosciamo gli stati nostri interni come successivi, sono alla loro volta successivi, cioè distribuiti nel tempo. E questo è un punto che fu già maestrevolmente chiarito dall'Ueberweg tanto nel suo trattato di logica, come nel suo lavoro sulla percezione. La corrispondenza poi de' fatti esterni cogli interni fa sì che la forma del tempo venga legittimamente applicata anche a' fatti esteriori. Questi ultimi poi, che ci sono presentati dalla percezione sensata o non hanno verun'altra realtà tranne quella della rappresentazione — e siamo chiusi irreparabilmente nell'ipotesi del solipsismo — o debbono per forza corrispondere a delle realtà esterne, comunque poi queste siano in se medesime. Ma tra le innumerevoli relazioni, che corrono tra i vari elementi di quelle rappresentazioni, ci sono quelle dal cui insieme risulta lo spazio. Potrà questo essere di pertinenza soltanto delle rappresentazioni in quanto rappresentazioni, o avrà un valore anche per le realtà esterne in sè

prese? La prima ipotesi conduce a conclusioni inaccettabili, perchè i rapporti spaziali nelle nostre rappresentazioni mancherebbero d'ogni fondamento razionale, sarebbero assurdi, qualora non avessero la loro giustificazione in rapporti spaziali delle cose stesse ⁽¹⁾.

Curiosi poi, per non dire di più, sono tutti que' filosofi, che mentre negano la realtà obbiettiva del mondo dei corpi e vogliono che questo non sia che un tutt'insieme di nostre rappresentazioni, sostengono che ogni funzione rappresentativa e conoscitiva è meramente un processo cerebrale. Quasi che un cervello non reale, ma solo rappresentato (da chi?) potesse esercitare delle funzioni reali! E in quale cervello esisterebbe l'immagine del mondo corporeo, se esso medesimo, come corpo ch'egli è, non può esistere, stando a quell'ipotesi, se non come rappresentazione in un cervello?

Riassumendo qui brevemente quello che abbiamo discusso, potremo dire: i fatti psichici sono realtà obbiettive, i fatti psichici sono non solamente rappresentati come svolgentisi nel tempo, ma si svolgono realmente nel tempo, dunque il tempo è alla sua volta un elemento reale, obbiettivo. I fatti psichici sono indissolubilmente connessi con de' fatti fisici, dunque anche il mondo esiste nel tempo; lo spazio è una condizione dei fatti fisici, dunque anche lo spazio è obbiettivo e reale. Di subbiettivo rimane tuttocìò che è percepito, o meglio prodotto dalla sensibilità (colori, suoni, sapori, ecc.); ma anche ciascuno di questi elementi subbiettivi non sarà è vero il *fac-simile*, la copia del mondo obbiettivo, ma avrà in questo il suo fondamento. Ci sarà dunque ne' corpi non propriamente il colore, il sapore, ecc., come non ci può essere in quelli il freddo ch'io provo toccando un pezzo di ghiaccio, o il dolore della scottatura, che sento al contatto d'un carbone ardente; ma qualche cosa, che dato un organismo così e così fatto, data una sensibilità di questa o quella specie, diventerà per tali esseri colore, suono, ecc. E non già un suono, un

(1) Tra siffatte incongruenze merita essere ricordata quella messa in luce dal sullodato prof. UEBERWEG e riguardante la legge fisica scoperta dal NEWTON del rapporto inverso tra l'intensità della gravitazione e i quadrati delle distanze, la quale sarebbe assurda se i corpi reali non fossero in uno spazio a tre dimensioni.

colore, un odore qualsiasi, ma proprio questo dato suono, questo dato odore e così via.

Ma il mondo de' corpi non è solamente la qualità sensibile più il tempo e lo spazio; altre relazioni corrono tra gli elementi sensibili, che vengono apprese dalla coscienza e che dovranno per forza appartenere o alla rappresentazione sensata come tale o al suo corrispondente obbiettivo. Ne esamineremo alcune tra le più importanti.

E prima ci s'affaccia quella del movimento. Anche quì il problema ci si presenta così. Noi percepiamo il movimento, acquistiamo dunque sperimentalmente l'idea del movimento. È questo un mero prodotto della subbiettività o è qualcosa d'affatto obbiettivo? O risulterebbe d'un amalgama o intreccio d'elementi subbiettivi e obbiettivi?

Gli antichi distinguevano quattro specie di moto, il moto di generazione, di corruzione, d'alterazione e locale. I moderni per lo più intendono sotto il nome di movimento soltanto quello di luogo; al quale taluni (come ad es. il Wundt) aggiungono il movimento nel tempo. A me per altro sembra che tanto le tre prime specie, come quest'ultima non siano in fondo che un'estensione metaforica indebitamente data al vero concetto di moto, analoga a quella che si usa quando ci serviamo dell'idea di spazio per rappresentare i rapporti tonali e l'in su e l'in giù della scala musicale, oppure dell'idea di moto parlando della melodia. Il concetto più generico, che sottostà a tutti quelli è il concetto di mutazione o cangiamento e se il moto può far comodo adoperato come simbolo e come rappresentazione grafica (come s'usa anche rappresentare il crescere o il diminuire dei matrimoni o delle morti come movimenti demografici e con linee i rapporti di temperatura, di febbre, ecc.) non ne segue che questa o quella serie di cangiamenti s'abbia a confondere con un movimento. Certo molti di que' fatti, che sogliono rappresentarsi come movimenti, benchè in sè siano tutt'altro, possono essere accompagnati da vari moti locali, v. gr. se un ministro fa quel che dicesi un movimento di prefetti del regno, ci sarà un vero andare e venire di persone. Ma nessuno dirà che ciò sia essenziale al concetto.

Quindi nè anche il succedersi d'uno ad altro pensiero e via via in una mente può chiamarsi moto in senso proprio; bensì

essendo il movimento locale per necessità anche temporario, si credette di trovarlo anche là dove non si trattava che del rapporto di successione.

Ciò detto, veniamo al moto nello spazio. Anzitutto se le relazioni spaziali sono obbiettive, ne seguirà, pare, che anche le mutazioni di queste, nel che consiste il movimento, siano obbiettive. Ciò in generale è vero; ma non si deve dimenticare il fatto delle illusioni dei sensi. Non sempre i moti, che crediamo di percepire, sono reali, come ad es. il fuggire delle rive per chi è in barca. Tuttavia conviene osservare 1° che nei detti casi l'errore consiste per lo più, non nell'affermare che moto ci sia, ma nell'attribuirlo a ciò che invece sta fermo; 2° che l'illusione può nascere non dalla percezione d'un vero moto, benchè falsamente attribuito, ma dalla percezione di qualche cosa, che non è movimento, sibbene un altro fatto che di solito va congiunto col movimento e però suol essere segno di quel movimento, ma può anche non essere.

Così p. es. la graduata diminuzione dell'intensità d'un suono può essere interpretata come l'allontanarsi da noi del corpo, che emette quel suono. Nel primo caso c'è effettiva percezione di movimento, quindi c'è moto reale, obbiettivo, e, di subbiettivo, c'è solamente un' illegittima interpretazione del fatto dato. Quindi se la mia affermazione si restringe al vero e solo percepito (p. es. al mutarsi dei rapporti di distanza tra la barca e la riva), essa è necessariamente immune da errore e però ha un corrispondente obbiettivo. Nel secondo caso, siccome percezione di moto non c'è e l'interpretazione è a rigore subbiettiva, l'errore di questa non infirma la dottrina, che al moto percepito deve corrispondere un moto obbiettivo.

In quanto al così detto movimento temporario, cioè al succedersi d'una serie di rappresentazioni o d'altri fatti psichici, che poi si trasporta spesso anche alla successione di fatti esterni, la sua realtà si confonde colla coscienza stessa che ne abbiamo e però è indubbiamente obbiettiva. In vero questa equivale alla immediata percezione della successione e però del tempo.

Quegli altri cangiamenti poi che, come s'è visto quassù, sono simbolicamente rappresentati col movimento, al pari d'ogni e qualsiasi mutazione che sia immediatamente percepita, in quanto

mere mutazioni sono di certo un fatto reale, perchè la percezione s'immedesima con ciò di cui è percezione. Anche qui, se c'è errore, questo non può consistere che nel confondere un' illazione con una percezione o nell'attribuire il cangiamento a cui non spetta, come uno che rientrando in una stanza dopo essere stato per qualche tempo in un ambiente più caldo, dice che la temperatura di quella stanza s'è abbassata, mentre in realtà è rimasta eguale e la mutazione è avvenuta in lui.

E qui, prima di passare ad altro, credo necessario frammettere un'osservazione. Ci sono, massime tra' filosofi moderni, di quelli che, discutendo intorno all'obbiettività dello spazio, del tempo e del movimento, arrivano all'infrascritta conclusione. Esserci ragioni potenti, per le quali torna impossibile risguardare quelle tre entità o forme, che vogliano dirsi, come precedenti in tutto e per tutto dal subbietto percipiente. Essere pertanto necessario riconoscere che nel mondo delle cose in sè ci debba essere un fondamento reale per quelle relazioni, che noi concepiamo come spazio, tempo e moto; ma in che consistano siffatte relazioni, qual sia in effetto quel fondamento, essere assolutamente e irreparabilmente ignoto. Come un essere senziente, il quale non fosse capace d'altre sensazioni che di quelle dell'udito, avrebbe bensì ragione di credere che quand'egli ode ora questo ora quel suono deva nelle cose esteriori a lui accadere qualche cosa; ma sarebbe vittima d'un grande errore se ne inferisse che tuttociò che esiste fuori di lui consista in suoni.

Il paragone qui addotto, d'un essere fornito dell'unica sensibilità acustica, spiega l'origine di codesta dottrina e mostra al tempo stesso dove ne stia l'errore.

L'origine, a cui accenno, si trova nel concetto kantiano che il tempo e lo spazio sieno forme della sensibilità, interna il primo, esterna il secondo. È naturale allora che nei prodotti della sensibilità, cioè nelle percezioni interne ed esterne, si rispecchi, non già la natura e la costituzione della vita psichica reale o delle cose di fuori, ma unicamente la maniera in cui le apprendiamo. E infatti il Kant, quanto alla vita psichica, ammise un divario, anzi un'opposizione diametrica, tra la psiche fenomenica, nella quale regnerebbe un assoluto determinismo, e la noumenica (postulata dall'imperativo categorico) che è la sede della libertà;

ma quanto al mondo esterno, non trovando un postulato morale da far intervenire, non andò più in là del fenomeno. Ora, per rispetto al tempo, è falso ch'esso non sia se non la forma della sensibilità interna, 1° perchè è già erroneo il parlare d'un senso interno, mentre quella funzione, a cui egli affibbia un tal nome, non è altro che la coscienza e questa, come abbiamo ripetutamente dimostrato, non è se non la pura affermazione o vogliam dire il riconoscimento di ciò che le si affaccia. La sua forma, quando volessimo ostinare a usare di questa parola, consisterebbe nel puro *è*, 2° perchè l'analisi accurata de' fatti psichici e in particolare dell'atto conoscitivo, del giudizio, del raziocinio ecc. tende piuttosto a mostrarci nella coscienza una certa, almeno relativa, indipendenza dal tempo (1). Lo spazio poi non può essere risguardato come forma della sensibilità esterna per più ragioni: 1° perchè, se così fosse, anche i suoni, i sapori e gli odori dovrebbero apparire come estesi nello spazio, ciò che non è; anzi, stando allo Herbart, sarebbe inestesa financo la qualità *colore*. 2° Perchè l'estensione spaziale consiste in un complesso di relazioni e le relazioni non possono essere sentite, ma solo riconosciute e affermate. Certo le relazioni spaziali esistono anche nell'immagine e pertanto esistono anche nelle rappresentazioni del bruto. Ma, come notammo a pag. 20, 21, altro è il sussistere delle relazioni, altro l'essere conosciute come tali e per questo punto basti quanto abbiamo ivi osservato.

(1) Il MÜNSTERBERG (*Grundzüge der Psychologie*) arriva fino a sostenere che il psichico (*das Psychische*) è assolutamente estraneo al tempo.

Questa tesi a me pare esagerata; ma io medesimo, sebbene non mi rammenti d'aver pubblicato nulla in proposito, nelle mie lezioni ho sempre fatto osservare che la vita psichica non è legata, almeno rigorosamente al tempo; perchè se noi la riduciamo all'infinitamente piccola frazione del presente (anzi, a parlar con rigore, al punto senza lunghezza che divide il passato dall'avvenire) la vita psichica sarebbe eguale a zero. Cosicchè se ci ha da essere anche un solo pensiero, una volizione, un sentimento, bisognerà per forza convenire che il fatto psichico non sia legato al tempo matematico, ma lo trascenda e abbracci una certa estensione di esso. Come sarebbe possibile formare il più elementare giudizio se il soggetto e il predicato non fossero insieme presenti alla coscienza?

Cosicchè, riconosciuta l'erroneità della dottrina che deriva le rappresentazioni temporarie e spaziali dalla pura subbiettività, risulta provato non solamente che alle attinenze di tempo, di spazio e di moto, che noi percepiamo in noi stessi e nelle cose esterne, debbono corrispondere nella realtà certe attinenze obbiettive, ma di più che queste sono realmente in sè quali ci si presentano. Con che non si esclude che possano nelle nostre rappresentazioni introdursi degli errori e delle illusioni; ma si rende anche concepibile come siffatti errori possano essere corretti dalla scienza. E in vero, cosa a cui pare che molti non abbiano mai posto mente, se si accettasse la dottrina contraria, quella cioè che riguarda come meri prodotti della subbiettività il tempo, lo spazio e però anche il movimento, perchè mai il sistema copernicano sarebbe da preferirsi al tolemaico, postochè nè all'uno nè all'altro corrisponderebbe la realtà? Non sarebbe come sostituire a Santa Lucia col suo asinello alato i Re Magi, o la Befana che scende per la cappa del camino? Illusione per illusione tanto vale l'una quanto l'altra.

E che diremo del numero? s'avrà a mettere tra gli elementi subbiettivi o obbiettivi della nostra conoscenza? Dall'abbaco, che si fa imparare a' bimbi, alle speculazioni pitagoriche e alle disquisizioni platoniche sulla *monade* e la *diade*, sul finito (determinato) e l'infinito (indeterminato) e all'aritmetica e all'algebra dei moderni questa misteriosa entità ha sempre occupato le menti degli uomini ora come la cosa più volgare e per poco non dissi spregevole, per quanto indispensabile e d'uso quotidiano, ora come una molla segreta e profonda fornita di poteri impenetrabili. Ma, quale che sia la sua essenza, dovremo noi dire che sia nelle cose o che noi ve lo poniamo? E cominciando dal suo capo, dall'unità, esiste questa davvero o è puramente un nostro modo di concepire? Certo in moltissimi casi è in nostro arbitrio d'applicarla o no. Migliaia e migliaia d'uomini sono per noi un esercito e una per noi è la chioma d'un Assalonne, come uno è l'ultimo pelo che resta sulla testa d'un calvo. Dov'è la vera e propria unità, quella ch'è essenzialmente e per se stessa unità? Sarà l'atomo o il cosmo? O l'essere senza più? L'infinitamente piccolo o l'infinitamente grande?

Queste e innumerevoli altre questioni non farebbero nascere

il sospetto, che sia vano cercare l'unità e però anche il numero fuori della mente che concepisce e che concependo applica secondo le fa comodo l'una o l'altra nozione?

Come l'idea de' numeri si venga formando nella nostra mente si cerchè più volte di determinare ricorrendo alla storia psicologica dello svolgimento mentale dall'infanzia in avanti. E ciò non sembra difficile, quand'uno osservi a quali artifici ricorre la madre, quando insegna al bimbo a contare p. es. le dita. Dove per altro non sai decidere se si tratti d'insegnare puramente de' vocaboli (*uno, due, tre, ecc.*) o di comunicare ovvero d'evocare dal ripostiglio d'una coscienza incosciente i concetti corrispondenti. Più d'un psicologo (e anch'io confesso d'essere stato tra questi) credette d'aver trovato il tipo primitivo e fondamentale dell'unità nel singolo atto di coscienza, dal quale l'unità si comunicherebbe all'oggetto dell'atto medesimo; talchè apparirebbe originariamente come uno tuttociò che si abbraccia con un solo atto di coscienza. Ma io credo che una tal cosa sia vera solamente sotto un certo rispetto, vale a dire in quanto l'uomo adulto e esercitato e abituato alla riflessione, nel faticoso lavoro di trovare il tipo dell'unità, s'arresta a quell'atto come all'esempio più perfetto che l'esperienza gli presenti.

All'incontro nello svolgimento spontaneo e naturale (diciamo popolare, se così piace) della mente non credo che il concetto dell'unità possa essere suggerito dall'atto cosciente; prima perchè l'avvertire quest'atto presuppone un'evoluzione mentale avanzata e poi perchè la coscienza non si spezza naturalmente in tanti atti successivi e distinti, ma è per lo più, o almen pare, un processo continuo, tale a ogni modo che la pluralità degli atti sfugge all'osservazione. Onde io sono d'avviso che quel tipo primitivo (storicamente) non sia da cercarsi nell'atto mentale, sibbene nell'oggetto e credo che questo si presenti come uno quando si presenta come semplice e uniforme tanto che la molteplicità di esso, se v'è, si nasconda a dir così sotto l'indistinto; tali p. es. sono una pallina tutta bianca o tutta nera, un suono semplice e di brevissima durata o che anche durando non offra alcun cangiamento, la neve tutta bianca che copre i campi, ecc. ecc. Anche il dito che si presenta al bambino dicendo *uno*, è indistinto e semplice fino a

che non abbia distinto le sue falangi e la diversità dell' unghia dal resto e così via.

Più tardi l'unità sarà applicata all'oggetto, anche se la molteplicità in esso apparisca distinta, quando nell'oggetto si scopra un *quid* che tiene legate tra loro le parti o le varietà, una legge che lo governa, un'anima a dir così che lo informi; da un mucchio di ramicelli che una ritortola unifica in un fascio, a un pezzo musicale, a un poema, a un ciclo storico, a una religione.

Da queste osservazioni e da questi esempi, che potrebbero moltiplicarsi a volontà, mi pare risulti evidente, che l'unità è bensì una forma, che il soggetto applica a suo talento all'oggetto, ma a patto che questo abbia in se stesso tanto da giustificare una siffatta applicazione. Se il percipiente ad es. parla indistintamente di *due* gambe o d'un paio di gambe, di *due* cavalli o d'una coppia e talora indica il medesimo oggetto con un nome al singolare o con un nome al plurale (come forbice o forbici, tanaglia o tanaglie) gli è che l'oggetto ha in sè quanto occorre per giustificare così l'uno come l'altro uso; che val quanto dire che l'applicazione dell'unità come della pluralità deve avere un fondamento obbiettivo. In caso contrario ci sarà errore o per lo meno inesattezza.

Parlando dell'unità siamo trapassati, quasi senz'avvedercene nella pluralità, e ciò era naturale, trattandosi di due concetti antitetici. Ma il molti non è ancora il numero, se non potenzialmente. A comporre il numero occorre la *diade*, ossia la reduplicazione che consiste nel ripetere o aggiungere alla prima unità un'altra unità e così via.

E occorre di più una successiva applicazione dell'unità al risultato dell'aggiunta; il che vuol dire che la prima e la seconda unità comporranno il *due* solo a patto che siano concepite come formanti una cosa unica. Alla quale dualità unizzata aggiungendo un'unità ancora e concependo daccapo il risultato come un'unità, s'avrà il *tre* e così di seguito.

Tralascio come cose notissime i processi ulteriori, per cui si svolgono le quattro operazioni e tutto il resto fino alle potenze, alle radici, ai logaritmi, a' numeri complessi e irrazionali, ecc.; tanto più che ciò ha solo un'importanza secondaria pel mio tema. Ricorderò soltanto che da queste semplicissime e ovvie conside-

razioni s'intende perchè gli antichi abbiano stimato l'unità come principio della forma e del finito, la diade o la pluralità come principio dell'informe e indefinito. Nè debbo pretermettere d'accennare a una questione, che potrebbe insorgere a proposito di quanto notammo sul numero e sulla sua genesi. Quando testè s'è osservato che a formare i singoli numeri bisognava che il risultato delle successive aggiunzioni si riguardasse come costituente una nuova unità, qualcuno avrebbe potuto chiedermi dove fosse quì il fondamento obbiettivo, mancando il quale, a tenore di quello che là si disse, sarebbesi trattato d'una formazione puramente subbiettiva, arbitraria e che perciò dovrebbe ritenersi destituita di verità. Per rispondere a questa istanza si vuole osservare che i numeri come tali, cioè astrattamente presi, sono entità puramente mentali; quindi il vincolo che tiene unite le varie unità, costituendo così il numero, è alla sua volta puramente mentale. Ma ciò non significa che sia subbiettivo, relativo, dipendente dall'arbitrio o forse da qualche singolarità o anomalia del subbietto. Tutt'altro! Questi deve assoggettarsi perfettamente alle leggi incoercibili del numero, se non vuol fare opere vana, anzi impossibile. A me toccò una volta, disputando con un materialista, sentirmi dire queste testuali parole: A noi pare una verità evidente e necessaria che due volte due fanno quattro; ma se il nostro cervello fosse costituito diversamente, potrebbe darsi che due volte due facesse cinque o sette.

Forse in fondo in fondo era uno scherzo, una *boutade*; ma l'asserto dello Stuart Mill, non detto certo per burla, che in qualche parte dell'universo potrebbe darsi non valesse il principio di causalità, mi pare faccia il paio con quello del mio amico materialista.

La conclusione è che anche il numero ha valore obbiettivo e la conoscenza di esso, per limitata che sia, è assoluta. Quì per altro traspare qualche cosa, a cui dovremo venire, ma che finora non è entrata nel nostro ragionamento e siccome tutto non si può dire in una volta, così preghiamo il lettore a sospendere le questioni e le obiezioni che probabilmente s'affacciano alla sua mente e delle quali ci occuperemo più innanzi.

Tra gli elementi de' nostri concetti, per cui è di suprema importanza decidere se abbiano origine e valore puramente subbiettivo o rappresentino con verità l'obbietto della conoscenza,

oltre a' già discussi, pare a me si devano annoverare principalmente i cinque seguenti, che sono la sostanza, la causa, la forza, lo spirito, la materia. Però li passeremo in rassegna con quella maggior brevità che ci sarà possibile senza nuocere alla solidità degli argomenti.

È del resto un fatto, mi si permetta di dire, strano la guerra, che nella filosofia moderna e modernissima s'è fatta da certe scuole a queste categorie, cominciando dal Locke e dallo Hume, che pretendono sfatare l'uno quella di sostanza e l'altro quella di causa, giù giù fino a' recenti, che ogni conoscere riducono all'esperienza e l'esperienza vogliono ristretta a' puri fenomeni. Io per altro credo anzi mi tengo certo, che siffatte esorbitanze, dopo d'avere per qualche tempo tenuto il campo e immiserito il pensiero, finiranno con passare alla loro volta tra' vecchiumi dimenticati, per risorgere poi sotto forme più o meno mutate, secondo il perpetuo ciclo de' sistemi filosofici. Ho detto ciclo, ma speriamo sia da dirsi piuttosto spirale, se possiamo confidare che il pensiero umano, pure errando, s'accosti sempre più al vero.

Veniamo al concetto di sostanza. Che cosa intendiamo noi significare con questo vocabolo? E che cosa ci autorizza ad applicare un tal concetto? Per sostanza s'intende un qualche cosa, che sussiste in sè, ossia che non è collegata con altro in guisa che, tolto via questo, cessi d'esistere. E quì si capisce subito che una siffatta indipendenza potrà essere assoluta o relativa. In senso assoluto il concetto di sostanza domanderà, perchè possa essere applicato, un ente necessario cioè assolutamente indipendente da ogni altro e tale che la sua non esistenza sia impossibile, che vuol dire Dio. Perciò il panteismo spinoziano esce tutto dalla sua definizione della sostanza.

In senso relativo (relativo, s'intende, alla sussistenza del mondo, quindi prescindendo dall'origine di questo) chiameremo sostanza ciò che sussiste in sè e indipendentemente da ogni altro essere mondiale.

Ora abbiamo noi diritto d'applicare questo concetto a qualcuna delle realtà cosmiche?

Due per mio avviso sono le ragioni, che giustificano una siffatta applicazione; l'una è un ragionamento *a priori*, l'altra è il complesso dell'esperienza interna e esterna. Cominciamo dalla prima.

Se un *quid* non sussiste in sè, sussisterà in altro o per altro. E dico esistere in altro ciò che non può esistere se non come determinazione o pertinenza d'altra cosa, come la bianchezza nella neve, la durezza nell'acciaio, e così via. Diciamo esistere per altro ciò che esiste solamente in quanto rappresentazione d'un essere fornito della capacità di rappresentare; p. es. il sogno è per il sognante e, tolto questo, è nulla. Può bensì una cosa essere per altro e anche in sè, come il sole; che è per noi, in quanto veduto, e crediamo esistente anche in sè, quando pure nessuno lo vedesse. Ma in quanto una cosa è solamente come rappresentata, la sua realtà dipende dalla realtà di chi ne ha la rappresentazione e, tolto via questo, non è più affatto.

Ciò posto, se sostanze non esistessero, se cioè non esistesse cosa veruna in se stessa, tutto sfumerebbe nel nulla, dacchè tutto esistendo solo in altro o per altro, mancherebbe di quest'altro, cui ha bisogno d'appoggiarsi. Quelle teorie che negano la sostanzialità d'ogni ente materiale, che tutto vogliono ridursi a puro fenomeno, debbono almeno riconoscere un subbietto, a cui i fenomeni appariscano; nè codesto subbietto può essere alla sua volta fenomeno, dacchè a tal uopo avrebbe daccapo bisogno d'un subbietto d'inerenza, di qualcuno cioè per cui fosse fenomeno e così all'infinito. Del resto questa ipotesi, oltre che mette a un processo all'infinito, sarebbe in diretta contraddizione con la natura propria del subbietto.

Infatti ogni ente, a cui qualche cosa apparisce, non può risolversi in un apparire ad altri, senza rinnegare e annichilare se stesso. Se il subbietto S è affetto, poniamo, da una sensazione p. es. da un dolore, dove esisterebbe questo dolore quando S non fosse che un fenomeno di S'? Forse in questo S'? Non già, perchè ad S' apparisce per ipotesi S come affetto da un dolore, ma il dolore stesso non è inerente ad S', bensì solo a S e da questo non può staccarsi. Io mi rappresento v. gr. Ercole che muore abbruciato. Ma se Ercole non ha esistito realmente e non provò realmente gli spasimi dell'arsione, questi non diventano reali per nessuno di quelli che si rappresentano Ercole morente. O furono reali per Ercole o non furono affatto. Dunque i subbietti d'inerenza dei fenomeni non possono ridursi a meri fenomeni essi medesimi, senza che questi sfumino nel nulla.

Dunque, in ogni ipotesi, se inerenze, se fenomeni sono dati, è necessario sia dato qualche subbietto esistente in sè, qualche sostanza (1).

A queste ragioni che ho chiamate *a priori* in quanto muovono da concetti generali, s'aggiunge, come notai, tutto il complesso dell'esperienza interna e esterna. L'interna che ci mostra tutta la nostra vita psichica accentrata nell'*Io*, la cui unità e identità è quello che di più indubitabile ci attesta la coscienza. L'esterna che non permette di concepire i fenomeni corporei senza ricorrere a un sostrato permanente, in cui si fondamentino e le qualità e le mutazioni e l'azione e la passione, soprattutto la nostra medesima passività di fronte ad essi.

So bene che si cercherà e si cerca in tutti i modi di sfuggire a queste conseguenze, sia per rispetto all'esperienza interna, accampando la perpetua successione degli atti di coscienza e certi fenomeni patologici, come la duplicità o pluralità dell'*Io*, le interruzioni ordinarie e straordinarie della coscienza e altri fatti somiglianti; sia in rispetto all'esperienza esterna, allegando la nostra incapacità di penetrare di là dalle parvenze e la stessa molteplicità delle ipotesi che furono escogitate (dagli atomi alle monadi ai centri di forze, e così via) per render ragione de' fatti percepibili.

Ma io in quanto al centro psichico basterebbe la coscienza, che abbiamo inderogabile della nostra identità, per sfatare tutte le teorie che credono di poter sopprimere il fondamento sostanziale psichico, sostituendovi il fatto transitorio dell'atto cosciente. Perchè, come ripetutamente dimostrai in altri miei scritti, essendo gli atti di coscienza per l'appunto momentanei o transitorii, non possono in modo niuno essere quell'identico, a cui tutti vengono attribuiti. Se io ho coscienza di *A* e quindi di *B*, la se-

(1) Quest'ultima osservazione mostra quanto a torto il WUNDT, il quale stima legittima anzi necessaria l'applicazione del concetto di sostanza agli enti corporei, si rifiuti d'applicarla al subbietto, alla psiche. Questa dunque dovrebbe risolversi in fenomeni. Ma fenomeni per chi? Per se stessa o per altri? Il secondo partito, come s'è visto, è assurdo addirittura; per sè dunque? Ma qui si ripeterebbe la medesima contrapposizione, cioè si avrebbe un *Io* che apparisce e uno a cui apparisce. E quest'ultimo?

conda esperienza non è la prima e pertanto mancherebbe una ragione per credere che quello che pensa *B* sia il medesimo che ha pensato *A*. Sotto i molteplici atti di coscienza noi avvertiamo con perfetta chiarezza e indubitabilità il fondamento unico, da cui emanano. Si insisterà forse dicendo che in ogni modo di questo fondamento non possiamo avere assolutamente nessuna idea e che è surrettizio l'asserire d'averlo avvertito? E noi replicheremo che tale idea noi l'abbiamo e piena e sufficiente, quando la concepiamo come l'unità permanente, da cui procedono i fatti di coscienza. Strana pretesa in vero è quella, che domanda che un *quid*, il quale consiste in un *a*, debba essere rappresentato come *b* o *c*! Pretesa eguale a quella di chi negasse che abbiamo l'idea del *punto*, perchè non possiamo concepirlo come un segmento di linea o un solido; o di chi negasse che abbiamo l'idea dell'*eguaglianza* o del *logaritmo*, perchè non sappiamo dire che colore abbiano e se siano dolci o amari.

Così è dell'idea di sostanza; la quale cesserebbe appunto d'essere sostanza se fosse qualcosa che apparisce, mentre la natura sua è di *star sotto*, d'essere il sostegno, a cui s'appoggia il parvente; senza dire che, almeno per la sostanza psichica, questa è contrassegnata a bastanza dal carattere dell'identità.

In rispetto alla sostanza corporea è vero, che non può essere direttamente e immediatamente avvertita, sì solo inferita. Come nessun pensante può tragittarsi in un'altra psiche e molto meno nella sostanza d'un corpo bruto, così il supporre sotto le qualità e i fenomeni tutti delle cose di fuori un sostrato reale permanente e uno, è un argomento che si fonda parte sul bisogno che ne abbiamo per spiegare i fatti, parte sopra un'analogia con quello che troviamo in noi stessi.

Ciò che s'è detto quassù intorno al concetto della sostanza, benchè si riduca a pochi cenni (chè a volerlo discutere a fondo ci vorrebbe un libro) basta, s'io non m'inganno, a provare:

I° che noi possediamo in realtà un tale concetto e che questo non riducesi a un nudo vocabolo vuoto di contenenza;

II° ch'esso ci torna necessario a spiegare sì la nostra vita interna e sì le cose di fuori.

Ma non potrebbe cionullameno essere una mera categoria dell'intelletto, una forma dalla quale non possiamo prescindere, ma

senza avere perciò il diritto d'applicarla agli oggetti considerati in sè? In altre parole avrebbe valore solamente pel mondo dei fenomeni e fuor di lì non avrebbe più senso?

Quì sta il nodo della questione. Ma se è vero quello che si disse a proposito della funzione conoscitiva, cioè che questa non riveste l'oggetto di forme a lei inerenti, ma si riduce all'affermazione, alla constatazione di ciò che le è pôrto; se di più, per rispetto alla sostanza psichica, questa è appresa direttamente dalla coscienza dell'identico, che è in noi, dovremo concludere che, attribuendo all'esser nostro il concetto di sostanza, questa attribuzione ha valore indubbiamente obbiettivo. In quanto poi alle sostanze esteriori a noi, basterà, dal momento che non è una forma subbiettiva, che l'applicarla che facciamo sia giustificato dalla rettitudine del processo logico, con cui la inferiamo. Che se, in uno o altro caso, questa inferenza sarà fatta erroneamente, se cioè applicheremo il concetto di sostanza senza ragioni sufficienti, sarà questo un errore come tanti altri, in cui si può cadere ne' vari rami dello scibile; ma non sarà un errore necessario, un errore dovuto alla natura subbiettiva di quel concetto. In quanto a' caratteri, che soglionsi riguardare come essenziali alla sostanza, come l'unità o anche la semplicità, la permanenza e l'attività, non crediamo necessario pel nostro argomento discuterli.

Passiamo al concetto di *causa*. Quì se si volesse anche solo accennare alle discussioni e alle varie dottrine, che la storia della filosofia ci presenta da' primordi venendo fino a' nostri giorni, intorno a questo argomento, dovremmo interrompere il nostro studio con una lunghissima discussione. Cerchiamo di restringerci allo stretto necessario. Le dottrine in tale proposito, che tengono il campo, credo si possano ridurre alle tre seguenti:

I° Il principio di causalità è *a priori* assoluto, e s'immedesima con la verità fondamentale, la cui immanenza nel nostro pensiero ci fa ragionevoli.

II° Il principio di causalità è bensì *a priori*, in quanto precede e condiziona l'esperienza; ma non ha valore assoluto, obbiettivo, sibbene il suo campo d'applicazione non va oltre l'ordine dei fenomeni.

III° Il principio di causalità non è che un effetto del meccanismo psichico, dell'associazione delle rappresentazioni, onde siamo

avvezziati dopo certi fenomeni ad aspettarne certi altri; ma l'idea di causa è vuota di significato e niuno saprebbe dire in che cosa consista il causare.

In quanto poi alla differenza tra due accezioni del termine *causa*, che sarebbero per gli uni e in certe epoche quella di ente o di *cosa* ⁽¹⁾, per altri e in altri tempi quella d'azione o di processo, non credo metta conto d'insistervi, perchè il chiamar causa l'essere, da cui procede l'azione causale non mi pare abbia altra importanza che d'una forma oratoria. Se Tizio con un pugno ammazza Caio, o che si dica causa della morte di Caio il pugno di Tizio o Tizio medesimo, è tutt'uno e a nessuno viene in mente che causa della morte di Caio sia stata la semplice esistenza di Tizio.

Tornando a quei tre concetti diremo del primo che il principio di causalità, per esso, s'immedesima, almeno parzialmente, con quello di ragione sufficiente e con quello d'identità o di contraddizione. Parzialmente, ho detto, perchè amendue que'principii sono più astratti e generali di quello che propriamente dicesi di causa. Infatti il principio di ragione sufficiente, quale venne formulato principalmente dal Leibniz, richiede per qualsiasi entità, reale o ideale, immutabile e ferma o trasmutantesi e passeggera, un qualche cosa che ne contenga la ragione, cioè che la giustifichi e la renda accettabile al pensiero. Il principio di causa all'incontro ha la sua sfera d'applicazione solamente nel reale e più particolarmente nel cangiamento, nel *fieri*. Se *A* passi dalla non-esistenza all'esistenza o *viceversa*, se *A* dell'avere la determinazione *D* passi a un'altra determinazione *D'* (che potrebb'essere anche solo il *non-D*) noi, in forza di questo principio, siamo obbligati a supporre un' *X*, che contenga la ragione d'una siffatta novità e noi chiamiamo la *X* *causa*, e il nuovo stato di cose *effetto*.

Medesimamente l'esigenza del principio d'identità ha un'applicazione vastissima, tanto vasta che abbraccia tutto il pensabile. *A* è *A* e la negazione o anche solo il dubbio in tale rispetto equivale all'annichilamento del pensiero.

Ma è facile vedere che l'applicazione assoluta e universale di questo principio domanderebbe un mondo inaccessibile a qualsiasi

(1) Etimol. da *causa*.

processo, traunechè immanente e logico, qualche cosa come una geometria universale, un sistema inalterabile di verità. E nè anche gioverebbe il distinguere, come ad es. fece Parmenide, un regno del vero essere e uno, meramente apparente, dell'illusione; perchè l'illusione medesima e i processi e i cangiamenti, che hanno luogo in questa, sono pure qualche cosa, a quel modo che il sogno, per quanto privo di verità obbiettiva, è pure, in sè considerato, un fatto, un qualche cosa.

Da questo angiporto non si esce che pel principio di causalità, il quale viene a combinarsi con quello d'identità sotto questa o altra analoga forma.

A è $= A$; ma l'esperienza ci presenta un $A = A'$. Questa seconda equazione, come tale è inaccettabile. Che cosa si richiede per reintegrare il diritto della ragione? Si richiede un qualche cosa che ripristini l'eguaglianza, cioè un termine X , che aggiunto ad A' (o sottratto da A) lo pareggi ad A ; dunque sarà $A = A' + X$ o, se vuolsi, $A - X = A'$. La X rappresenta la causa, come A' rappresenta l'effetto.

Se così stanno le cose, è ovvia la conseguenza che ne deriva in rispetto al nostro tema proprio, che è di vedere se il principio di causalità abbia un valore obbiettivo o subbiettivo, se cioè abbiamo il diritto d'applicarlo alle cose in sè considerate, ovvero non sia che un nostro modo di vedere, applicabile perciò solamente all'ordine fenomenale. È ovvia, dico, la conseguenza; sia perchè la *nostra* ragione non è ragione se non in quanto partecipa *alla ragione*, cioè al sistema dell'assoluta e eterna verità; e se questo non fosse, non avremmo diritto o modo nè anche di farne la critica e sindacarla, più di quello che un pazzo possa esaminare con fondamento s'egli è pazzo davvero o no, o un pesce o un lombrico giudicare della musica di Rossini o di Wagner; sia perchè, come vedemmo a principio, infirmando il valore obbiettivo del nostro pensiero, veniamo a negare la possibilità della conoscenza. E in tal caso tutte le discussioni intorno al principio di causalità, come intorno a ogni altro argomento, sono un puro vaniloquio.

Le considerazioni che quassù abbiamo fatto intorno alla prima delle tre teorie da noi enumerate, bastano anche a mostrare quello che si debba pensare della seconda, di quella cioè che ri-

conosce il principio di causalità come *a priori*, ma ne restringe il campo d'applicazione all'ordine fenomenico.

In vero se da quello che s'è osservato consegue necessariamente il valore obbiettivo, assoluto, di quel principio, se, riducendolo a una forma subbiettiva, che la nostra ragione addossa ai prodotti fenomenici dell'esperienza per renderli pensabili, gli torremmo ogni diritto di stabilire chechessia circa la vera realtà e quindi anche intorno alla vera natura del nostro pensiero e ai veri rapporti di questo con l'esperienza, chiaro apparisce che la dottrina della conoscenza, fondata su questo concetto, si annulla da se medesima. Suppergiù come chi accampasse un diritto di proprietà sopra uno stabile e nel tempo stesso asserisse che un tal diritto non è comprovato se non da un testamento apocrifo. L'apriorità, intesa in questo senso, anziché aggiungergli valore, peggiorerebbe la condizione delle cose e torrebbe al principio di causa anche quel valore qualsiasi che gli potrebbe competere, qualora lo si derivasse esclusivamente dall'esperienza, come fa la teoria che abbiamo enumerato per terza.

Ma qui occorre si faccia una distinzione, potendosi codesta origine sperimentale intendere in due sensi. Dei quali l'uno è quello che abbiamo enunciato di sopra, cioè che il principio di causalità non sia se non il prodotto dell'associazione delle rappresentazioni e che la causa sia un puro nome, con cui designiamo quella connessione, l'altro afferma che l'esperienza ci presenta dei veri casi di *causazione* (*sit venia verbo*) e ci porge un vero e proprio concetto di causa.

Questo secondo modo d'intendere l'origine sperimentale del principio di causalità, se, a mio credere, difetta in un punto, come vedremo, contiene due verità, ciò sono che dall'esperienza apprendiamo realmente dei processi causali e non solamente delle successioni di fenomeni e che noi possediamo effettivamente un'idea della causa attinta all'esperienza. Fu già osservato da altri ed io pure feci notare in una mia pubblicazione, che noi attingiamo il concetto di causa all'esperienza personale; noi siamo consci dell'atto nostro volitivo come d'un vero inizio e d'una vera attività causale, ogni qualvolta alla volizione vediamo tener dietro l'effetto voluto.

È vano arzigogolare e sofisticare su questa consapevolezza

del volere; è un fatto, noi vogliamo e sappiamo di volere. In quanto poi alla realizzazione della nostra volizione è bensì vero, che noi non conosciamo il meccanismo, per cui la volizione si travolge negli organi e li fa obbedire al suo comando; è vero che la volontà non può, per usare la drastica metafora del Lotze, se non gridare *in 's blaue* i suoi ordini e stare aspettando che l'apparato psico-fisico li eseguisca. Ma che perciò? Anche un sonatore d'organo o d'altro strumento complicato può ignorare come la pressione d'un tasto dia origine a un determinato suono; ma sa tuttavia ch'egli ha premuto quel tasto e che da lui perciò ha avuto origine quel suono.

S'aggiunga che la coscienza del volere si appalesa coscienza d'una vera causa anche sotto un altro rispetto, cioè per questo, che nella volizione è contenuto idealmente, tipicamente, l'effetto. Onde è insieme causa efficiente, formale e finale.

Ma per rispetto alla esperienza esterna ci restringeremo a due osservazioni. La prima è questa che tutte le nostre cognizioni risguardanti esseri e fatti posti fuori di noi o si risolvono in conoscenza di fenomeni, la cui radice, per così chiamarla, è bensì riconosciuta come estranea a noi, ma che essi medesimi, in quanto fenomeni, hanno la loro sede d'inerenza in noi, ovvero si riferiscono agli enti esterni considerati in se stessi, considerati in ciò ch'essi sono indipendentemente dal nostro pensiero. Ora questa percezione — se così ancora può chiamarsi — della parte obbiettiva delle cose esterne è possibile solamente in forza dell'analogia che hanno con noi, cioè del trasportare mentalmente che facciamo in essa questo o quell'elemento della nostra propria vita, che ci è nota per diretta coscienza. È un antropomorfismo, una certa quale personificazione immediata degli enti esterni, quale apparisce spiccatamente nelle età più rozze dell'umanità e nell'infanzia individuale. Mano mano per altro che codesta specie di mitologia infantile riceve smentite da' fatti osservati, il contenuto della nostra esperienza personale si viene spogliando di quelle parti e di quegli elementi, che non rispondono all'uopo di darci ragione degli avvenimenti esteriori. L'Io umano si viene (secondo la felice espressione dell'Ueberweg) *depotenando* e noi applichiamo all'interpretazione de' fatti esterni quel solo elemento, che è necessario e sufficiente a renderli intelligibili. Così il volere, di

cui siamo consapevoli in noi e che dapprima veniva trapiantato tal quale negli agenti esteriori, da cui si vedesse originarsi un processo, un movimento, si riduce da ultimo al nudo e astratto concetto di forza; cosicchè l'ente fuori di noi, a cui non potrebbe più adattarsi il concetto di volontà, mediante l'idea di *forza*, è concepito come causa, sebbene cieca e incosciente, dei fatti.

La seconda considerazione è questa, che ogni fatto esterno, a cui ci crediamo in diritto d'applicare il concetto di causa, per il progredire dell'esperienza siamo costretti a riconoscerlo come dipendente alla sua volta da qualche altro, in rispetto al quale pertanto non è più causa, ma effetto. Perciò ogni qualvolta incontriamo una serie di tali cause-effetti, ogni qualvolta cioè non abbiamo modo di risalire a una causa veramente tale, abbiamo davanti a noi, più che la causalità propriamente detta, una trasmissione di questa attraverso alla serie. Ma cionullameno, potendo noi separare mentalmente in ognuno de' termini intermedi il fatto, che determina un processo nel termine consecutivo, da quello, che è determinato in esso dal termine precedente, dico che anche qui, dove più presto che la causa in sè considerata percepiamo una trasmissione della causalità, è da noi effettivamente percepita l'azione causale.

Ciò posto, che cosa dovremo concludere per rispetto alla subbiettività od obbiettività della causa? Se la dottrina che riduce la causa a un vuoto nome e il principio di causalità a una illusione generata dal meccanesimo psichico, è smentita dalla percezione immediata e diretta dell'atto nostro volitivo e dalla percezione mediata dell'azione esteriore; se quella che spiega il concetto di causa e il principio di causalità, come pure forme inerenti alla nostra intelligenza, è virtualmente suicida e smentisce se stessa pur con l'affermarsi; l'unica conclusione che la logica permette è, da un lato, che il principio di causalità fa parte di quel tutt'insieme di verità, il cui possesso, almeno potenziale, costituisce la nostra ragione e però è *a priori* non solo, ma rigorosamente obbiettivo, dall'altro che l'esperienza medesima ci introduce nell'intimo del processo causale.

Da ciò per altro non si deve inferire, che nell'applicare il principio di causa non si possa cadere in errore; tutt'altro! La storia del pensiero umano è, nonchè cosparsa, gremita di siffatte

illusioni. La causa della peste del secolo XVII il popolo e molti che non eran popolo la cercavano nelle unzioni venefiche, D. Ferrante nella congiunzione dei pianeti; nell'apparizione d'una cometa si vide spesso la causa d'una guerra o d'una carestia; e quanti, anche a' nostri giorni, pur tra le persone colte, cercano la causa d'una sventura domestica nell'occhio d'uno che li guardò per istrada o nel numero 13 d'una vettura!

Ma che vuol dir ciò? La scienza - e se non è scienza del vero non è scienza - si avvanza attraverso alla fitta boscaglia de' fatti, de' problemi, dei tentativi, degli errori; fallibile, ma non condannata irreparabilmente all'errore, sorretta da una fede ingenita nell'esistenza del vero, illuminata da' principii supremi, che non le permettono d'adagiarsi definitivamente in un tessuto di falsità e di contraddizioni, accrescendo via via il patrimonio di ciò ch'è ormai sottratto al dubbio e cercando di penetrare sempre più addentro nella vera e genuina essenza delle cose.

Così anche il principio di causalità, applicato sempre più cautamente e regolando le audaci divinazioni del genio col rigore logico dei metodi, conduce a quelle scoperte sbalorditive talvolta, talvolta in apparenza modestissime, eppur gravide di meravigliosi risultati, di cui a diritto va superba la scienza moderna.

Non dobbiamo tuttavia tacere, che tra i più dotti e abili investigatori della natura, taluni ce n'ha, i quali pretenderebbero di relegare il concetto di causa, come già quello di sostanza e altri che a questi si attengono, tra quello ch'essi per ischeruo chiamano il vecchio ciarpame della metafisica. Le scienze della natura, dicono costoro, se anche per antica abitudine continuano a servirsi delle parole, con cui quel concetto si designa, non vi annettono più altro senso che quello di connessione anzi di mera successione tra' fenomeni. Se io riesco a determinare una costellazione di fatti $a b c$, alla quale l'esperienza mi mostra tener sempre dietro senza eccezione un altro gruppo $m n p$, non ho perciò alcun diritto di chiamare $a b c$ causa e $m n p$ effetto (che sarebbe il *post hoc, ergo propter hoc*), perchè già non ho idea di sorta di quel che sia il *causare*; bensì pe' fini della scienza basterà ch'io riesca ad accertare quella costante successione. Che poi per comodo del linguaggio e per essere intesi dal pubblico si seguiti ancora a usare i termini *causa* e *effetto*, è cosa che non ha importanza di sorta.

Se la cosa, dico io, stesse così in realtà, il principio di causa sarebbe davvero da relegare in un museo filosofico e io, occupandomi di esso e cercando esaminare se sia un qualcosa di subbiettivo o abbia un valore obbiettivo, avrei provato una cosa sola, cioè che ho del tempo da perdere. Senza fallo ci sono dei rami dello scibile, dove non solo quel principio non ha importanza, ma non può affatto entrarci, v. gr. la geometria. Fino a un certo punto si potrà prescindere anche in alcune parti delle scienze naturali; ma il volerlo bandire da tutte, specialmente ove si tratti di questioni importantissime, è cosa che rasenta la caricatura. In realtà si evita la parola, non si evita il concetto. La stessa dottrina o ipotesi della evoluzione che cosa diventa, quando si voglia eliminarne i rapporti causali? Non parliamo poi della psicologia, dell'antropologia, della sociologia, dell'economia, della politica e via dicendo, nelle quali la spiegazione de' fatti non si può derivare d'altronde che dalla natura delle cause e arriva soltanto fin là dove arriva la possibilità di penetrare in quelle.

Del resto, per rispetto al nostro tema avremmo anche potuto prescindere da quest'ultima discussione; il concetto di causa e il principio di causalità senza fallo entrano a ogni piè sospinto nei nostri ragionamenti e a noi premeva di mostrare, ch'essi non sono affetti da una subbiettività irrimediabile (nel qual caso non si tratterebbe più di cognizioni, ma di illusioni), ma hanno un vero e proprio valore obbiettivo, sì per l'origine loro aprioristica, come elementi della ragione impersonale, sì per la conferma che ricevono dall'esperienza e innanzi tutto dall'esperienza interna.

Venendo a parlare del concetto di *forza* ci troviamo davanti suppergiù al medesimo pregiudizio, di che s'è toccato discutendo della causalità. Secondo alcuni anche questo sarebbe una grossolana entità mitologica, un nome dietro al quale si nasconde il vuoto; la dinamica stessa dovrebbe prescindere sostituendovi il movimento e che so io. Vero è che se ora poco si parla di forze, si parla assai d'energie, e i due concetti debbono essere per lo meno parenti strettissimi; ma io non voglio metter lingua a sproposito là dove si tratta di linguaggio tecnico. Dico solamente che la ragione addotta da taluni per espungere fin'anco il vocabolo *forza*, che cioè sia una pura entità metafisica (che per loro vuol dire un tessuto di ragnatele o un gorgoglio di bolle di sapone

buono tutt' al più a passare il tempo pei vecchi barbogi) mi par simile al così detto *boumerang*, il quale scagliato in un certo modo ritorna sulla testa di chi lo ha scagliato; perchè le ragioni con cui costoro condannano la metafisica sono esse una metafisica. È una verità questa che pur troppo si tenta in molte guise di nascondere o almeno palliare, ma che è di immediata evidenza, cioè che non è possibile combattere la metafisica senza servirsi della metafisica, a quel modo stesso che non si può oppugnare la logica senza usare della logica, nè si potrebbe mover guerra al linguaggio senza servirsi del linguaggio. E fin tanto che il principio di contraddizione conserverà il suo valore, qualsiasi dottrina che contraddica a se stessa, sarà perciò solo condannata. Che importa dunque se il concetto di forza, come quello di sostanza o di causa, appartengono a quell' ordine di pensieri, che, tentando la ricerca delle ragioni ultime d'ogni cosa, s'è convenuto di chiamar metafisica? Il *pro* e il *contro* in tal fatta argomenti non possono essere dibattuti se non davanti a questo supremo tribunale.

Tornando a noi, che diremo circa il valore obbiettivo o subbiettivo del concetto di forza? Anche qui l'esperienza interna tiene il primato; nel vincere una resistenza, negli interni conflitti, in cui consiste tanta parte dell' intima tragedia della vita, sia vincendo sia soccombendo, la coscienza ci attesta direttamente l'esistenza d'una forza.

Ora noi s'è veduto replicatamente che l'atto di coscienza non altera il suo obbietto, perchè consiste puramente nell'affermarlo e ciò che sta davanti alla coscienza non è una copia, un *fac-simile*, un'immagine della cosa, ma la realtà stessa. In quanto poi all'applicar che facciamo un tal concetto alle cose esterne, per un'istintiva analogia, certo può introdursi l'errore; può accadere che mettiamo la forza dove non è e che la disconosciamo là dov'è in effetto. Ma l'errore, si badi bene, 1° non è mai necessario, dacchè osservando meglio, sperimentando replicatamente e in condizioni variate, confrontando e soprattutto ragionando con maggior rigore, in generale è possibile scansarlo o correggerlo, e 2° qui non si tratta delle singole applicazioni, si tratta se il concetto di forza possa legittimamente essere adoperato a spiegare i fatti del mondo esterno, o se, applicandolo fuori di noi, si commetta sempre e necessariamente un parologismo o meglio un antropomor-

fismo. Tuttavia, osservando che gli elementi attinti all'esperienza interna vengono depurati e per poco non dissì assottigliati per via di quella, che già con l'Ueberweg chiamammo *depotenzazione*, fino a che s'adattino ai fatti esteriori e che il medesimo accade in particolare del concetto di forza, che si riduce all'astrattissimo di principio d'azione o di movimento, non pare che, in qualsivoglia modo s'abbia a concepire quel tutt'insieme che diciamo mondo esterno, possa farsene a meno. Con elementi assolutamente inerti non sapremmo come si potesse rendere una ragione qualsiasi de' fatti, di cui siamo testimoni e di quegl'altri innumerevoli che dobbiamo presupporre. E ciò parmi che debba bastare in ordine al nostro tema.

Ci restano ora da esaminare, secondo la enumerazione fatta di sopra, i due concetti di *spirito* e di *materia*; e cominceremo dal secondo, come quello che è più prossimamente connesso con gli ultimi sopra discussi.

Quando consideriamo quelli che comunemente si dicono corpi, l'idea di materia, sotto di cui li raccogliamo o a cui li riduciamo, è forse una categoria subbiettiva, una forma inerente al nostro modo di concepire e che pertanto nulla abbia a che fare col mondo reale e indipendente delle *cose in sè*, o abbiamo diritto d'attribuirla a queste?

Qui anzitutto parmi necessaria una distinzione; altro è infatti la materia nel senso platonico (d'un pressochè nulla) e in quello aristotelico (d'una mera possibilità), altro la materia nel senso di sostanza corporea. Noi la prendiamo in quest'ultimo significato solamente; ma anche in questo campo più ristretto le difficoltà di determinarne il concetto non sono poche nè piccole e lo prova la stessa diversità delle opinioni che furono sostenute in tale proposito.

Per gli uni infatti la materia è tutt'uno con lo spazio ossia è quel reale che ha per sua proprietà costitutiva d'occupare lo spazio; per altri è una pluralità d'elementi indecomponibili, inalterabili, suscettivi solamente di mutare le rispettive posizioni nello spazio; per altri ancora si riduce a punti matematici, quindi assolutamente inestesi, ma pure reali; finalmente non manca chi la concepisce come punti risultanti dal concorso di più forze o come centri da cui procedono delle forze. La differenza principale tra codeste ipotesi è quella dal continuo al discreto.

Io non credo necessario entrare in questa discussione; quello che mi sembra richiesto assolutamente dai fatti è che, si concepisca in uno o altro modo, alla materia si deve attribuire una vera e propria realtà e questa realtà in una stretta attinenza collo spazio. I problemi fisici e metafisici connessi colla materia seguiranno a occupare i pensatori senza che mai forse si possa andare più in là che a una qualche ipotesi più felice dell'altre e meglio rispondente ai fatti. A ogni modo lo sforzo dei pensatori è sempre indirizzato a spremere e agitare in tutti i versi la contenenza subbiettiva e relativa delle percezioni sensate, per ricavarne una conoscenza obbiettiva e assoluta.

Venendo all'ultima delle categorie sopra enumerate dobbiamo ora esaminare il concetto di *spirito*. Ma nel discutere che si fece l'idea di sostanza, affermando e mantenendo questa contro quelle teorie, che pretenderebbero cancellarla non ch'altro dalla classe dei pensabili, s'è veduto come quella sostanza che è data primamente o più immediatamente provata dalla coscienza dell'esser nostro è per l'appunto la sostanza spirituale, l'anima nostra. La psiche, cioè il subbietto reale della vita interiore, che da un'evidente analogia siamo forzati a riconoscere anche ne' bruti, nell'uomo presenta de' caratteri specifici, pei quali le si applica il nome di spirito.

Quali sono questi caratteri? La tradizione filosofica li addita pressochè unanimemente nell'intelligenza propriamente detta ossia nella ragione, e nel volere autonomo e libero. E anche nella categoria del sentimento si sogliono distinguere, come una classe speciale, quelli che hanno la loro radice nelle attività superiori del pensiero e della ragione. Tali sono que' sentimenti che si riferiscono al vero, al buono e al bello, cioè i sentimenti intellettuali, morali e estetici. Lo spirito viene così a essere determinato come una psiche d'ordine superiore, fornita d'attitudini che la pongono in stretta attinenza con ciò che ha un valore assoluto; quindi come tale essa medesima, che ha ragione di fine e non mai di puro mezzo.

Ciò posto, potrà essere mai giustificato il dubbio sulla validità obbiettiva di questo concetto? Potremo noi dubitare che sia per avventura una forma inerente al nostro pensiero, senza che nulla di reale gli corrisponda fuori di esso?

Senza fallo tutto quello che noi pensiamo sotto la parola spirito ci è fornito dall'osservazione interiore, perciò lo applichiamo con sicurezza a interpretare la vita spirituale degli altri uomini, massime di quelli che sono più affini a noi sia per la razza, sia per la nazionalità, sia per la lingua, per la religione, pel grado e l'indole della cultura e via dicendo. Chè quanto maggiormente un altr'uomo differisce da noi per tutti questi rispetti, tanto più ci riesce malagevole di penetrare, come suol dirsi, nell'anima sua. Ma il concetto di spirito è applicato da noi non solamente agli uomini, sibbene a Dio e ad altri esseri, come gli angeli buoni e cattivi. Non è quì il luogo di discutere sulla realtà di questi esseri (parlo degli angeli) la cui credenza s'appoggia su fondamenti tradizionali e religiosi. Ma anche se trattasi d'entità fantastiche, come gli elfi, i gnomi, i genii o somiglianti, tutto quello che se ne pensò e se ne pensa è sempre attinto alla nozione dello spirito fornitaci dalla coscienza, accentuando con maggior forza un tratto, attenuandone un altro e così via. In quanto alla nozione medesima di Dio (senza parlare delle gradazioni innumerevoli che ne troviamo percorrendone la serie presso tutti i popoli e tutte le civiltà, dai feticci del povero Negro al Grande Spirito delle Pelli Rosse, dagli dei d'Egitto, *qui nascuntur in hortis*, alle nebulose e fantastiche concezioni del panteismo indiano) è certo ch'essa è necessariamente antropomorfica. Nè per questo s'ha a dire che sia puramente soggettiva e perciò destituita d'ogni valore filosofico. Perchè quelle esigenze del pensiero, che conducono a riconoscere l'esistenza d'un Essere Supremo, esercitano necessariamente sul concetto di Esso anche un ufficio critico, vale a dire ci obbligano a rifiutare tutti quegli elementi, attinti alla nozione della psiche umana, che si potrebbero dire scorie e rifiuti, come quelli che rappresentano limitazioni, imperfezioni, anormalità, guasti e nonchè allo spirito assoluto e perfettissimo e infinito, ma nemmeno convengono all'idea dello spirito umano, concepito nella sua più alta idealità. In quanto poi a ciò che trascende affatto la limitazione umana, se ci è conteso di formularlo positivamente nel nostro pensiero, resta aperta la via, come ho detto testè, alla forma negativa, cioè alla negazione ed esclusione di tutto quello che nel concetto dell'anima umana deriva dalla sua limitazione.

III. — Le idee.

Sul principio di queste nostre disquisizioni, cercando di determinare il significato della voce *pensiero*, si notò come nel fatto della conoscenza si dovessero distinguere tre cose, ciò sono *a*) l'atto pensativo del subbietto, *b*) l'obbietto immanente di questo e *c*) l'obbietto trascendente.

Notammo ancora che il vero oggetto del conoscere è il terzo; mentre il secondo, più presto che oggetto è da dirsi mezzo della conoscenza. Nè si mancò di far osservare a scanso d'infiniti equivochi, come quello che chiamammo oggetto trascendente non sia sempre e necessariamente un reale esterno, come una torre o un albero, ma può essere un'entità di qualsiasi natura, cioè un fatto, una qualità, una relazione, ecc., insomma un qualsivoglia *quid*, anche appartenente al soggetto pensante medesimo, un'astrazione, una negazione, ogni e qualsiasi cosa infine, che vogliamo conoscere. E si chiama trascendente, perchè in questo rispetto, cioè in quanto cosa a cui è indirizzato il nostro atto conoscitivo, è distinto e indipendente da questo atto. Così se l'oggetto de' miei studi, quello insomma ch'io mi sforzo di conoscere, sia l'atto medesimo conoscitivo, questo in tale rispetto sarà obbietto trascendente e come tale, distinto e indipendente dagli atti con cui lo conosco.

Ma quello che abbiamo chiamato oggetto immanente che cos'è? Accennando in principio a questo elemento del processo conoscitivo l'abbiamo designato colle parole *immagine* o *rappresentazione* e *idea* senza distinguere i significati speciali di queste, sui quali ci eravamo proposti di ritornare. Ma qui la distinzione, là appena accennata, vuol essere condotta al massimo possibile di rigore, perchè questo è uno dei punti ove la mancanza di precisione nel linguaggio tecnico fu ed è causa d'un' innumerevole serie d'errori e confusioni. Del che basterà citare un solo esempio. Prendendo le voci *idea* e *immagine*, quasi sinonimi, s'arrivò alla stravagante dottrina, che le idee generali siano addirittura impossibili. Come potremmo, si disse, avere in noi l'idea generica p. es. del triangolo, se a tal uopo dovremmo rappresentarci un triangolo nè ret-

tangolo, nè ottusangolo, nè accutangolo, nè equilatero, nè isoscele, nè scaleno o tale, che avesse a un tempo tutte queste determinazioni? Come avere l'idea *dell'uomo*, se perciò bisognerebbe figurarcelo bianco, nero, giallo, rosso, biondo, bruno, colossale e pigmeo e barbuto e imberbe, anzi maschio e femmina a un tempo, ovvero privo di ciascuna di queste qualificazioni?

Dove è fin comico il notare come, nel sostenere questo principio, gli scrittori si servano incessantemente di idee generali, costretti talvolta a dissimularle sotto l'appellativo di *nozioni* o d'altri termini più o meno sinonimi.

È cosa dunque di grandissima importanza, che si stabilisca una distinzione netta, precisa, tra codesti due, che per ora potremo chiamare prodotti psichici, i quali, per quanto scambiati perpetuamente tra di loro e intimamente connessi nel fatto complesso della conoscenza, hanno pure de' caratteri, nonchè differenti, opposti e anche un'origine psicologica diversa. Infatti, se guardiamo alla loro origine ossia al modo onde fanno la loro apparizione nel campo della coscienza, l'uno nasce dalla sensazione e non è che la traccia o, a dir così, l'eco di questa, l'altro in cambio risulta da un processo mentale, che per essere aiutato dalla parola e svolto in quel che dicesi *discorso* ha preso anche il nome di *discorsivo*, come il primo, pigliando per tipo la sensazione visiva, chiamasi *intuitivo*. In quanto poi a' caratteri opposti, qual maggiore opposizione di quella che corre tra singolare e generale o universale? Ora l'immagine, che da' greci fu detta *fantasma*, è sempre e necessariamente singola e determinata, come singola e determinata è e non può non essere la percezione sensibile.

Ma - obietterà forse qualcuno - non abbiamo noi spesso davanti a noi delle immagini vaghe, fluttuanti, incerte e però indeterminate? Immagini per tanto che possono convenire a molti e differenti oggetti? Dite piuttosto imperfette, monche, rispondo, rispetto alle più ricche e complete percezioni. E quel vostro termine *fluttuanti* accenna più presto a un alternare di varie immagini, che non a un carattere proprio di ciascuna di esse. Chè del resto nessuno vi negherà che se ne possano aver molte avvicinandisi e rimescolantisi confusamente tra di loro.

Se la cosa avesse bisogno d'essere chiarita con una similitudine, questa, che mi s'affaccia ora alla mente, dovrebbe servire

all' uopo. Paragoniamo la percezione sensata a una scrittura fatta sopra un foglio di carta e l'immagine alla traccia che su questa carta è rimasta dopo anni o secoli dacehè fu scritta. Poniamo che o per la qualità della carta o dell' inchiostro o per qualsiasi accidente come di fuoco o d' altro parte di quelle parole sia scomparsa e p. es. in un dato luogo apparisca la sillaba *cor* e dopo un certo spazio restato vuoto, dove potrebbero stare due lettere, si veda un' *o*. Questa traccia potrebbe corrispondere alle parole *corpo*, *corso*, *corno*, *corto*, *corvo*, ecc. Diremo noi perciò che la traccia stessa è indeterminata, vaga, generale, che sarebbe il peggio? No, è semplicemente imperfetta rispetto a quello che era nella scrittura recente e per questo può adattarsi a tante parole. Ma essa per sè è quello che è, ossia *cor.....o* e null' altro.

Così è della singola immagine e perciò non ci può a niun patto essere l'immagine del triangolo o del cavallo o dell'animale; ma sempre e poi sempre sarà l'immagine, più o meno compiuta o incompiuta d'un determinato triangolo, d'un determinato cavallo, ecc.

Ma se codesto è ohario - replicheranno - non è così dell'opposto carattere di quelle che voi chiamate *idee*, come a dire l'idea del triangolo, del cavallo, ecc.

Così difatti conchiusero i nominalisti, ai quali parve che, messa da parte l'immagine, non restasse che la parola, *flatus vocis*. Poveri nominalisti! i quali, stando alla loro teoria, non dovevano sapere che cosa dicessero o scrivessero. Perchè chi adopera una parola, sapendo quel ch'ella significa e non trova nessuna immagine corrispondente, o deve credere che il significato ci sia e ch'egli lo pensi, o deve sospettare d'essere impazzito. Ma l'idea, caro signore, non è proprio altro che quel significato e voi, ammettendo d'intenderlo, di conoscerlo, ammettete d'avere quell' idea. Questa poi potrà essere di tal natura che implichi anche un accompagnamento d'immagini, come quella di cecodrillo, di locomitiva, d'abete, ecc. o anche tale che non lo implichi affatto, come onestà, ipotesi, gratitudine, eguaglianza, ecc.; ma ciò non fa differenza quanto alla natura nell' idea.

Se l'immagine poi è rigorosamente singolare, come s'è veduto, l'idea è per lo più, non dico sempre, generale. E dico pensatamente *generale*, anzichè *universale*, perchè anche su questo punto, che del resto non offre nessuna seria difficoltà, regna qualche con-

fusione, che sarà bene dissipare. Generale dicesi un'idea in quanto contiene quei caratteri che sono comuni a più cose e quindi anche a più idee, e la generalità ha differenti gradi. Per es. l'idea del poligono è generale perchè contiene i caratteri che appartengono al triangolo, al quadrilatero, al pentagono e così via. Ma generale è pur quella del triangolo, perchè contiene i caratteri comuni al triangolo equilatero, all'isoscele, allo scaleno, ecc.; ma la prima è più generale della seconda. Universale all'incontro si dice l'idea perciò che, sia essa più o meno generale o anche particolarissima, in quanto idea può rappresentare tutti gli esseri, che posseggano i caratteri in essa contenuti. Anche un'immagine, sebbene, come osservammo, sempre in sè singolare, può in questo senso, cioè presa come rappresentante di tutti gli esseri reali o possibili, a cui convengono i caratteri in essa contenuti, godere d'una siffatta universalità. Figuriamoci a cag. d'es. l'immagine del cubo di un metro di lato, o d'una data melodia di Rossini, o dell'Apollo di Belvedere, che sebbene singola può rappresentare le innumerevoli riproduzioni possibili. Dove per altro si vuol notare che in tal caso essa funzionerebbe anche da idea.

Tuttavia col mostrare che abbiain fatto la differenza dell'origine e la opposizione dei caratteri tra l'immagine o rappresentazione sensibile e l'idea, non si può dire che siasi determinata l'intima essenza della seconda. Della prima sì, la quale s'è veduto non essere altro che un interno rinnovarsi della sensazione, donde l'espressione tecnica di *riproduzione*, con cui viene generalmente designata dalla moderna psicologia. Ora io credo che la più conveniente e più vera risposta a questo quesito s'ottenga con osservare che la contenenza d'un'idea non può esprimersi altrimenti che con una definizione. Ma la definizione è una proposizione o, logicamente parlando un giudizio e un giudizio anzitutto non è altro che un'affermazione. Vero è bensì che non ogni affermazione è reciprocamente una definizione; chè, se così fosse, ogni nostro discorso sarebbe una filza di definizioni; ma non è poco il poter dire che ciò che costituisce un'idea non ha altro modo d'esprimersi per noi, che quello dell'affermare. (Anche il negare, si sa, è un'affermazione, un asserto).

La definizione poi solitamente, anzi nell'infinitamente maggior numero di casi, afferma dell'idea presa nel suo tutto gli elementi di cui si compone. Codesti elementi che cosa sono, presi ciascuno

da sè? Altre idee, e pertanto ciascuno di essi equivarrà daccapo a un' affermazione; affermazione, naturalmente, degli elementi onde alla sua volta esso risulta. E così di seguito finchè s'arrivi a elementi assolutamente semplici o tali almeno rispetto a noi. Di questi che cosa potrà affermarsi, predicarsi? Null'altro che essi medesimi. La conseguenza è ovvia ed è questa che l'affermazione è l'essenza dell'idea, ossia che il concepire, pensare un'idea consiste in un'affermazione.

Studiando psicologicamente lo svolgimento della funzione intellettuale, io medesimo osservai più volte: 1°. Come il giudizio sia anteriore all'idea. 2°. Come il primo passo in tale processo (passo ch'io credo convenientemente designato col termine *ideazione*) consista in quella reduplicazione, che un contenuto qualsiasi della coscienza subisce, quand'è contrapposto a se stesso, cioè affermato di se stesso. Indicando con *A* un *quid* qualsiasi che apparisce per la prima volta nell'ambito attuale della psiche, la coscienza ne prende possesso con opporlo a se stesso pronunciando il giudizio: *A è A*. Per tal modo *A*, il quale dapprima non era che, pognamo, una sensazione, diventa un'idea.

In ciò abbiamo anche una risposta al quesito psicologico come noi si pensi le idee. Quesito a cui, per mio avviso, si risponde solamente con una metafora, quando si dice che le idee si intuiscono, si contemplano, mentre il processo reale di tal pensiero consiste in uno o più giudizi, coi quali si svolge la sua contenenza. Questo svolgimento per altro non accade che di rado e per lo più nei casi di discussione. Solitamente la contenenza dell'idea è rappresentata nella coscienza da un sentimento tenue, ma caratteristico, e dalla parola che serve a designarla. E questo è quello che dicesi pensare compendiato.

Ma, chiarito e fermato questo punto, insorge un'altra questione. Le idee che noi possediamo sono il più delle volte, se non sempre, incompiute, imperfette, non di rado erronee. Questo fatto ci obbliga a supporre che ce ne siano dell'altre, le quali servano di misura e di criterio per quelle, che ci siano dunque delle idee compiute, perfette, immuni da errore.

Che cosa sono le prime e che cosa le seconde?

Ma prima di cercare una risposta a quest'ultima domanda chiedo al lettore il permesso d'inserire quì un'altra questioncella, che forse

si sarà presentata al suo spirito e a cui non potrei forse trovare altro luogo conveniente. Abbiamo detto che tra le nostre idee ce n'è talora di erronee. Ma è possibile un'idea erronea? Non scrisse Aristotele che il vero e il falso non si applicano punto alle cose *κατὰ μηδεμίαν συμπλοκὴν λεγόμενα* ⁽¹⁾? Che il vero e il falso nascono solamente quando ci sia una *σύνθεσις νοημάτων ὥσπερ ἐν ζῴων* ⁽²⁾? Che poi vuol dire quando ci sia un'affermazione? Infatti con de' concetti strampalati e non solo fittizi e non corrispondenti a veruna realtà, ma finanche tali che contengano assurdi e contraddizioni, si possono formare delle proposizioni vere, non foss'altro affermando di essi che sono fittizi e assurdi, come chi dica che il centauro è un animale favoloso, che l'idra è impossibile e che il triangolo quadrilatero è un assurdo. Ma conviene osservare che ogni proposizione (la quale è indubbiamente una sintesi che afferma qualche cosa) può alla sua volta essere adoperata come elemento d'un'altra proposizione e che questa può esser vera anche se la prima sia falsa. Sicchè nulla vieta che un'idea (dico un'idea quale è concepita da un uomo) possa essere anche erronea e falsa in se medesima, cioè in quanto è per l'appunto la sintesi di elementi tra di loro repugnanti. E con ciò mi pare sia risposto alla questione secondaria accennata quassù.

Tornando poi alla principale ripeto che le imperfezioni quali che sieno, che possono aver luogo nelle nostre idee, richieggono per necessità che ci abbiano *in rerum natura* delle idee compiute e perfette, al confronto delle quali diciamo monche e difettive le nostre. Ed ecco apparire la necessità di distinguere nettamente e profondamente due significati dello stesso termine, che senza una tale distinzione non possono non ingenerare infinite confusioni. Forse se si chiamassero idee subbiettive le prime e obbiettive le seconde (chi denominasse reali quelle e ideali queste potrebbe dar ansa ad altri equivochi e ad altre confusioni) si andrebbe più vicini al vero.

Ma quì insorge un'altra difficoltà ancora e per risolverla ci converrà ricorrere a un'altra distinzione.

La difficoltà è questa. Se per giudicare intorno alla rettitu-

(1) *Categ.* C. 4 e *De interpr.* 1.

(2) *De an.* III. 6.

dine e compitezza o meno delle nostre idee (subbiettive, ci bisogna ricorrere a quell'altre perfette, obbiettive, dove andremo a trovarle queste? Ricorreremo a uomini più dotti di noi? Ma sono uomini anch'essi — anche le loro idee saranno subbiettive. A libri? ma sono scritti da uomini. O ci sarà per avventura un dizionario universale d'origine divina, rivelata, che contenga tutto quanto lo scibile? Com'è chiaro, sarebbe questa un'ipotesi da burla. E dunque?

Ecco quì la distinzione, a cui ho accennato testè. Delle nostre idee altre risguardano oggetti reali (reali, dico, di qualsiasi forma di realtà), altre risguardano oggetti che per nessun modo possono dirsi reali. Alla prima categoria appartengono per es. tutte le idee, che si riferiscono a enti concreti, come il duomo di Milano, il monte Bianco, Milton, gli acquedotti romani, ecc.; ovvero a fatti accaduti, come la presa della Bastiglia, a parole proferite, come il *tu quoque Brute* di G. Cesare, a sentimenti, piaceri, dolori, provati da Tizio, Caio, ecc. Alla seconda categoria appartengono le idee p. es. del numero 3, del pentagono, della giustizia, del diritto e così via.

Per le idee, che si riferiscono a' reali, diremo idea obbiettiva e perfetta quella in cui sia rappresentato tutto appunto ciò che costituisce la cosa stessa e però quì il tipo e la misura è dato dalla realtà medesima. La percezione de' sensi, le testimonianze, i confronti e tutte insomma quelle osservazioni e que' processi, con cui ci studiamo d'arrivare alla cognizione più compiuta che ci sia possibile della cosa, ci offrono da un lato gli elementi con cui dobbiamo comporre la nostra idea, le correzioni da farsi e le lacune che rimangono, sia che si possa o non si possa sperare di compierle mai.

In sostanza non par quì necessario ammettere che queste idee esistano, come tali, anche prima che noi abbiamo potuto, più o meno perfettamente o imperfettamente, impadronircene. Così l'idea dell'acqua, che ora abbiamo, è assai più compiuta e perfetta di quella ch'ebbero tutti gli uomini prima che sorgesse la Chimica. E non sembra necessario che questa idea, come idea, esistesse, bastando esistesse l'acqua reale.

Ma ove si tratti di quell'altre idee, che abbiamo messo nella seconda categoria, si dovrà, si potrà (diciam meglio) supporre che prima che noi le abbiamo acquistate, fossero assolutamente nulla? Per es. il teorema di Pitagora non era affatto prima che Pitagora o chi altri possa essere stato a scoprirlo, l'avesse pensato? E il

numero p. es. 2401 non era il quadrato di 49 prima che qualcuno l'avesse trovato? E la milionesima potenza, puta, di 99 è meno un numero determinato, sebbene assai probabilmente nessuno abbia avuto la malinconia di trovarlo? E la calunnia non sarebbe quello che è, se mai niun calunniatore avesse esistito?

Risponderete forse che se queste idee non corrispondono a delle realtà, corrispondono a delle possibilità?

Voi risponderete benissimo; ma con ciò avrete riconosciuto due cose: 1. che c'è un ordine d'entità possibili, che come tali sono ben lungi dall'esser nulla. 2. Che quell'altre idee, che corrispondono a entità reali, *a fortiori* corrispondono a delle possibilità (giacchè come sarebbero reali se non fossero possibili?) e che perciò sotto questo rispetto non differiscono punto dalle precedenti.

La conclusione che segue da queste considerazioni è ovvia. Le idee in senso subbiiettivo sono quei prodotti della nostra attività mentale (obbietto immanente) che, legati ordinariamente a un vocabolo, si immagazzinano (se l'espressione non è troppo rude) nella nostra memoria, che val quanto dire negli strati incoscienti o subcoscienti della psiche e che volontariamente o involontariamente si riattivano, di potenziali che erano, nella coscienza e costituiscono il risultato, relativamente stabile, della funzione giudicatrice. Esse hanno un valore più o meno grande secondochè corrispondono più o meno perfettamente all'obbietto trascendente, cioè alle idee in senso obbiiettivo.

In quanto a quest'ultime noi abbiamo già veduto che in sè non sono altro che possibilità e se mi chiedete, perchè dunque si chiamino anch'esse idee ⁽¹⁾, dirò che codesto avviene per due cause, la prima e potissima, che noi non possiamo venirne a conoscenza se non sotto la forma di idee, la seconda, che nell'opinione dei più (e se non fosse stato Platone, dovrebbe forse dirsi nell'opinione di tutti) non sono proprio altro che idee e fuor di lì nulla. Il che è tanto vero, che molti, studiando la storia della filosofia, non riescono che con grande difficoltà, quando ci riescono, a in-

(1) *Idea* vorrebbe dire *visione* e come quest'ultimo vocabolo ha due sensi, cioè significa l'atto del vedere e il visibile, così l'idea si prende per l'atto mentale e insieme per l'oggetto di questo. Quante confusioni anche solo per ciò!

tendere il sistema platonico e tra quelli, che pure s'ha a credere lo intendano, non sono pochi coloro a cui sembra una sofistica stravaganza. E questo dev' essere stato il motivo che indusse il Manzoni a scrivere quel suo mirabile dialogo *Dell' invenzione*: come senza fallo è il motivo per cui così pochi giovani lo leggono e lo apprezzano come si merita. E quanto al chiamare quelle possibilità *idee*, oserei dire che il Manzoni medesimo, v'abbia dato ansa col sostenere che non possono esistere se non in una mente. Il che non mi pare esatto. Verissimo, che chi ammette un Dio, dovrà ammettere anche che Egli tutte le conosca, perchè, se qualche cosa a Lui restasse ignota, non sarebbe Dio; ma ciò non implica necessariamente che quelle non possono essere se non in quanto pensate; altrimenti, dovendo noi ammettere che Dio conosce anche tutti gli enti reali, ne verrebbe per conseguenza che questi pure non esistono se non in quanto pensati, conosciuti.

In quanto poi alla dimostrazione dell' esistenza di Dio che di quivi può ricavarsi e fu più volte ricavata (e che consiste nel mostrare che le idee sono immutabili, eterne, assolute e che non potendo esistere se non in una mente, deve per forza esistere una Mente eterna e assoluta che le contempi, ossia Dio) pare a me che non perda punto della sua forza, pure ammettendo che i possibili esistono come tali anche indipendentemente dall'essere obbietto d'un pensiero. Perocchè il possibile non è tale se non a patto che esista un reale, nel quale stia il fondamento della sua possibilità, come ogni potenza o potenzialità presuppone un'attività, un atto, in cui si fondamenti. Ora i caratteri assoluti del possibile e la sua intrinseca necessità domandano un'attualità, una realtà del pari necessaria e assoluta, cioè Dio.

Ma qui forse a taluno potrebbe affacciarsi una difficoltà. Se codesti tipi ideali o intelligibili, come anche sogliono chiamarsi, rappresentano delle assolute, eterne e immutabili possibilità, questi caratteri apparterranno necessariamente anche a' loro contrari, cioè alle impossibilità. Se concedete, diranno, che il fiore, il cavallo, la piramide, il triangolo, il numero tre, ecc. come entità ideali, come possibilità, sono assoluti, eterni, immutabili, voi dovrete concedere anche che l'unicorno con due corna, la parte maggiore del tutto, il triangolo quadrangolare e così via, saranno

eternamente impossibili, dovreste in somma riconoscere accanto a un ordine assolutamente immutabile di possibilità, un altr'ordine del pari eterno e inalterabile d'impossibilità.

Senza dubbio, rispondo io, perchè il primo di tali ordini include il secondo come suo correlativo, anzi la proprietà del primo è appunto questa di escludere dall'essere il secondo. La differenza essenziale tra i due è questa, che i termini del primo possono esistere e come puri pensabili e anche come reali, mentre quelli del secondo non possono in eterno e a niun patto passare nel campo della realtà. In quanto alle impossibilità relative (che tante volte ci fanno dire, quello che oggi è impossibile potere diventar possibile domani o quandochessia) non mette conto di parlarne, perchè anche un bambino capisce che quì si tratta di possibilità o impossibilità intrinseche, inerenti al concetto e non a condizioni reali esterne che possono esser date o no.

E ora ci si presenta un'altra questione. Ricapitolando quì sopra i tre elementi, che abbiamo distinto nel fatto del conoscere, vale a dire: 1. la funzione cogitativa, 2. l'oggetto immanente di questa cioè quello che sta effettivamente davanti al nostro pensiero o vogliam dire la sua contenenza e 3. l'oggetto trascendente, che è ciò a cui l'atto conoscitivo si riferisce, il conosciuto, nel secondo termine, che può essere immagine o idea o l'uno e l'altro insieme, abbiamo fermato la nostra attenzione particolarmente sull'idea, come quella che sola importa un vero e proprio conoscere. Infatti l'immagine, di per sè e come puramente tale, non è che un prolungamento, un'eco della sensibilità, e perciò non può fornire che un' *analogon cognitionis*, quella che gli scolastici chiamarono *cognizione sensitiva* e che è comune anche al bruto. Ma poi esaminando l'idea propriamente detta, circa la quale fino dappprincipio si notò che non oggetto di conoscenza ma solo doveva dirsene mezzo, ci vedemmo sorgere innanzi un altro genere, per così dirlo d'idee; idee che per distinguerle da quelle che sono un prodotto del nostro pensiero, abbiamo chiamato obbiettive. Le quali dalla logica siamo stati forzati a riconoscere come entità per sè stanti, come assolute e immutabili possibilità. Or bene (ecco dove sta la questione) dovremo noi dire anche di queste che siano mezzi e non obbietti di conoscenza? Ma qual sarebbe, in tale supposto, l'obbietto cui esse servono a conoscere?

Certo ogni ente e fatto reale deve avere in quelle il suo corrispondente e sotto questo rispetto si potrebbe dire ch'esse servano di mezzo a conoscere diffatte realtà. Ma anche questo ufficio non ce lo potrebbero prestare, se prima non fossero da noi conosciute. Ufficio d'altra parte che potrebbero esercitare solamente in quanto servono a rettificare e compiere le nostre idee subbiettive. Ma siccome la sfera del possibile trascende infinitamente quella dal reale, che cosa diremo di tutte quelle che non corrispondono a nessun reale? Il pervenire, comunque avvenga, a conoscerle, quand'anche imperfettamente, non costituirà una vera conoscenza e non diventeranno perciò obbietti trascendenti? Senza dubbio ce ne porgono un luminoso esempio le matematiche pure. Che cosa importa se le linee, le superficie, i solidi del geometra non hanno nel mondo nessun esatto riscontro? Cessa per ciò la geometria d'essere una vera scienza (1)?

Non è dubbio pertanto che le idee in senso obbiettivo, o vogliam dire i possibili o intelligibili, potendo essere il termine, in cui s'appunta l'atto conoscitivo, sono non il mezzo della conoscenza, ma l'obbietto e vanno perciò annoverate tra gli oggetti trascendenti.

Pure alcuno insisterà osservando che le nostre idee (in senso subbiettivo, non si potendo dire che siano vere, costituenti conoscenza, se non in quanto sono conformi al loro oggetto (all'oggetto trascendente), ogni qual volta siano tali, si immedesimeranno e si confonderanno con le idee obbiettive e perciò in questo caso non si potranno più distinguere i tre elementi sopra enumerati (atto conoscitivo, oggetto immanente e oggetto trascendente), sibbene si ridurranno a due, ciò sono l'atto conoscitivo e l'idea subbiettiva e obbiettiva insieme.

In codesta istanza c'è del vero e del falso insieme commisti. C'è del vero, perchè è vero che le idee obbiettive (i possibili o o intelligibili) essendo tali per loro natura che possono (se anche non debbono assolutamente parlando) inesistere nel pensiero, quando

(1) " La connaissance des vérités mathématiques est réelle, quoiqu'elle ne roule que sur nos idées et qu'on ne trouve nulle part des cercles exacts „ Leibniz, Nouveaux Essais, liv. IV chap. IV § 5.

sieno perfettamente conformi alle nostre idee, subbiettive, s'immersedimano con queste; l'oggetto trascendente è divenuto immanente. C'è del falso, perchè può darsi che il nostro pensiero (l'idea subbiettiva) sebbene vera in quanto la sua contenenza rappresenta caratteri esattamente conformi a de' caratteri contenuti nell'idea obbiettiva, non adegui tuttavia quest'ultima mancandole altri caratteri che l'idea obbiettiva contiene. Così se del triangolo io sapessi solamente che è una figura circoscritta da tre lati, non potrei dire che la mia idea, benchè vera, adegui l'idea obbiettiva del triangolo. Accade dunque anche in rispetto alla cognizione de' possibili (delle idee obbiettive) quello che accade in riguardo alla cognizione delle cose reali, cioè che l'idea nostra, subbiettiva, vera perchè conforme in quello che contiene a caratteri dell'oggetto conosciuto, non per questo lo adegua, potendo molti altri elementi della cosa rimanerle ignoti.

Finalmente diremo che anche nel caso d'una perfetta congruenza tra l'idea subbiettiva e l'obbiettiva, queste restano pur sempre distinte per la loro diversa relazione; la prima essendo in quanto tale un prodotto del nostro pensiero, la seconda un'entità indipendente, assoluta, immutabile.

E non crediamo che a questa conclusione si opponga il principio messo innanzi e sostenuto dal Vico (¹), che criterio del vero è il farlo, quasi tutte quelle idee, che abbiamo chiamato obbiettive, anzichè entità indipendenti e assolute, non sieno che prodotti del pensiero umano. Perchè quel *fare* non è un vero fare, sì più presto un *rifare*, un trovare, un scoprire. Se infatti il lavoro della mente ha da essere valido e fruttuoso, bisogna che coincida con quelle idee, con quelle verità, ch'erano già tali prima ch'egli intraprendesse quel lavoro. Donde si spiega il fatto che tante volte de' pensatori, tra di loro affatto indipendenti e senza sapere l'uno dell'altro, siansi trovati perfettamente d'accordo nelle loro scoperte.

Un punto ci resta ancora da discutere, acciò questo nostro qualsiasi trattatello possa dirsi condotto a compimento.

Il termine *idea* si può adoperare e s'adopera in effetto in un

(1) V. *De antiqu. ital. sapientia*.

altro senso ancora, che non combacia del tutto con quelli, in cui l'abbiam preso sin qui (nel qual senso si usa più comunemente la voce *ideale* presa come sostantivo), cioè come rappresentante un tipo o archetipo di perfezione. Diremo noi forse che tutte quante sono le idee obbiettive sono anche tipi ideali di perfezione? Che perciò dire *idee* (in senso obbiettivo, assoluto) e dire *ideali* torni al medesimo? Non già, perchè l'ordine delle idee, come ripetutamente notammo, equivale all'ordine dei possibili, e senza fallo sono possibili anche degli esseri ben lontani dalla perfezione. Il che è tanto vero, che tra i reali il numero infinitamente maggiore è degli imperfetti. Ora se sono reali, *a fortiori* sono possibili.

Ma forse qualcuno dirà che qui s'equivoca sul concetto di perfezione; perfetto assolutamente e sotto ogni riguardo non poter essere che l'Ente Supremo, Dio; mentre se intendasi d'una perfezione relativa, relativa cioè alla natura speciale dell'ente finito, nulla vieta che esistano degli enti perfetti.

Ammettiamo, se così vuolsi, codesta possibilità; e certo quanto più si discende nella scala degli esseri finiti a noi noti, tanto più sembra probabile che ne esistano di tali, a cui nulla manchi de' caratteri che dovrebbero possedere per essere perfetti. Chi sa per es. se tali non sieno per avventura tutti gli elementi della materia? Ma certo coll'apparire della vita, degli organismi, e tanto più quanto più questi sono complessi e delicati, crescono a dismisura le occasioni che rendono difficile la rispettiva perfezione. Cosicchè resta sempre vero quanto s'è notato quassù, cioè che esistendo al mondo degli esseri imperfetti, sono perciò indubbiamente possibili e che per conseguenza le idee in senso obbiettivo non rappresentano tutte dei tipi di perfezione. C'è anzi chi arriva a dire che gl' *ideali*, cioè le idee archetipe o di perfezione, anzichè de' possibili, rappresentano degli impossibili. Il che senza dubbio è un'esagerazione, anzi un errore; poichè se tali idee corrispondessero a delle impossibilità, non potrebbero a niun patto essere ideali di perfezione! Infatti perchè una tal cosa fosse vera, dovrebbero contenere de' caratteri tra di loro repugnanti; ciò che senza fallo è il contrario della perfezione.

Bensì dobbiamo riconoscere che, per rispetto a una certa classe d' idee, essere nn' *idea* e essere un' *ideale* è tutt'uno. Tali

sono ad es. le idee geometriche, perchè certamente *cubo* e *cubo perfetto*, *sfera* e *sfera perfetta* sono una stessa cosa e così dicasi in genere di tutte le entità matematiche.

Ma in generale le idee di perfezione o ideali costituiscono veramente una classe a parte d' idee. Or bene, che cosa dobbiamo dire di queste? Ammetteremo noi la loro esistenza assoluta, indipendente, al medesimo tilolo che siamo stati obbligati ad ammetterla per le idee in genere? E l' uomo come e fino a che segno perviene a conoscerle?

Che gl' *ideali*, in quanto entità pensabili, appartengano essi pure al regno di quelle che dicemmo idee obbiettive, all' ordine de' possibili, non pare dubitabile secondo quello che abbiamo poc' anzi osservato. Non così facile riesce il determinare il carattere o i caratteri, che da' meri possibili in genere li distinguono. Dire che l'unico o il primo di tali caratteri è di contenere in sè tuttociò, che un reale dovrebbe contenere per essere perfetto, sarebbe mera tautologia. Perfetto dicesi talvolta ciò che corrisponde perfettamente alla sua idea; ma in tal caso, o s' intendono per idee soltanto quelli che abbiamo chiamato tipi, modelli, archetipi, e allora bisogna negare che ci siano le idee nel senso generale di possibilità, donde seguirebbe che ogni imperfezione sarebbe impossibile e si giungerebbe fino a questo assurdo che degli enti reali, imperfetti, sebbene impossibili, esisterebbero; oppure tutti gli enti reali sono perfetti, dacchè ciascuno corrisponde e non può non corrispondere puntualmente all' idea ch'esso rappresenta, cioè a quel possibile di cui è la realizzazione. Un uomo calvo, gobbo e gozzuto, con un occhio solo, con sei dita in una mano e quattro nell'altra, sciancato e zoppo e per sorprassello bugiardo, ladro, bevone e assassino, avrà pure anzi non potrà non avere un' idea che lo rappresenti. Ora codesta idea sarà o non sarà uno de' possibili e come tale eterna e immutabile? Ora quel disgraziato corrisponde appunto a tale idea e in ciò non vi può esser dubbio; dunque lo diremo perfetto, come perfetta sarebbe una sfera, perfetto un cubo, che corrispondano esattamente all' idea di sfera e di cubo. Questa conclusione sembra ci porga un indizio del come il problema s' ha a risolvere. Quando si parla di quell' uomo abominevole, si dirà, l' idea è come a dire la copia del reale, par-

lando della sfera e del cubo reali, questi sono copie dell'idea; ossia nel primo caso la priorità spetta al reale, nel secondo all'idea.

Ma in effetto anche questa distinzione nulla ci spiega.

Infatti è bensì vero che quell' uomo non è diventato fisicamente e moralmente quel mostro che gli è, studiandosi di copiare e realizzare in sè quella che abbiamo detta la sua idea. Ma non per questo ne segue che tale idea sia secondaria, derivata dall' uomo reale; perchè dobbiamo per forza concedere che fosse o non fosse in tutta la sequela de' tempi un uomo tale pervenuto all'esistenza, la sua idea, come mera possibilità, esisteva immutabile e assoluta da tutta l' eternità.

Dunque in ogni caso la differenza tra il perfetto e l'imperfetto esiste nell' ordine medesimo delle idee e, quanto a' reali, saranno perfetti quelli che realizzano in sè idee di perfezione, imperfetti più e meno quelli che più o meno si scostano da quelle.

Arrivati a questo punto bisogna confessare, che abbiamo guadagnato ben poco in ordine alla soluzione del nostro problema; sappiamo solamente che le idee (obbiettive) si partono in due categorie, l'una di quelle che rappresentano *tipi di perfezione* e che si chiamano anche *ideali* o *paradimmi*, l'altra di semplici possibili. Ma in che poi consista questa perfezione, non sappiamo.

Per vedere se in parte almeno si possa portar qualche luce sull'astrusissimo tema, mi pare necessario anzi tutto di fare una distinzione. Della perfezione in fatti si parla in due sensi ben differenti, che determineremo chiamando l'una perfezione relativa, e l'altra assoluta. Perfezione relativa dico l'esatta corrispondenza d'una cosa qualsivoglia a un'idea, che s'è presa come tipo, senza che questa abbia in sè il carattere della perfezione, potendo anzi essere anche tutto il contrario. Così diremo perfetto traditore, perfetto libertino, perfetto bugiardo e così via un uomo che realizza esattamente in sè stesso le idee del traditore, del libertino, del bugiardo, ecc., sebbene queste idee, non che essere tipi di perfezione, siano ciò che v'è di più opposto. Così se a un artefice sia proposto d' eseguire un oggetto qualsiasi, l'opera sua è perfetta quando adegui il modello datogli da copiare, per quanto questo in sè considerato sia la più misera cosa; e perfetto è il *fac-simile* d'una scrittura se sia tanto conforme all'originale da potersi scambiare con questo, qual poi ch' esso sia.

Perfezione assoluta o, meglio, in senso assoluto è quella dell'idea che riunisce in sè tutti i pregi composibili col genere o con la specie a cui appartiene. E ho detto *composibili* col genere e colla specie; perchè ad es. l'idea del fiore perfetto non conterrà del sicuro la dolcezza della voce o la copia del sapere, nè l'idea d'un palazzo perfetto conterrà la leggerezza e l'agilità della danza o l'eloquenza o un sapore prelibato.

E qui ci troviamo davanti a un altro intricatissimo problema il quale, per usare il linguaggio dei matematici, contiene due incognite; l'una dei generi e delle specie, l'altra dei pregi. Ci sono *in rerum natura* de' generi e delle specie fissi, assoluti, ciascuno de' quali sia capace di certi pregi e d'altri no, e tale che possa dirsi perfetto una volta che riunisca in sè tutti que' pregi? Se a questa domanda si dovesse rispondere negativamente, ogni perfezione siffatta scomparirebbe, anzi cesserebbe d'essere possibile e si cadrebbe in quella categoria di perfezioni, che abbiamo chiamato relative, dacchè i generi e le specie, a cui s'applicasse quell'esigenza, nulla avrebbero d'assoluto e sarebbero arbitrari, come il modello d'una tavola o d'un armadio. Se invece a quella domanda si volesse rispondere affermativamente, quali conseguenze ne verrebbero o piuttosto quali presupposizioni converrebbe di fare? Vediamo se ci riesce di determinare, almeno sommariamente e per approssimazione cotali conseguenze o presupposizioni.

Notiamo intanto che i concetti di genere e di specie hanno prima di tutto un valore meramente logico. Qualunque sia la materia, di cui il nostro pensiero si occupa, l'ordinamento delle nostre idee porta di necessità a quella gerarchia formale così rispetto alla comprensione come all'estensione che suole denominarsi nei trattati sopra e sotto ordinazione; le idee che hanno una comprensione minore sono generi rispetto a quelle d'una maggior comprensione, che però si chiamano specie e così via. Ma quì la libertà del pensatore, sebbene non possa dirsi sconfinata, è per altro tale e tanta, che alle unità da lui scelte e fissate non può attribuirsi se non un valore relativo. Solo quando s'entra nel campo degli esseri naturali organizzati e viventi, pare che la natura stessa s'imponga alla logica e la obblighi al riconoscimento di generi e specie, che siano tali in sè stessi. Questa infatti fu l'opinione prevalente fino a che non entrò in campo l'ipotesi del

trasformismo e della filogenesi. Stando alla quale i tipi fissi non esistono e sono abbassati al grado di stazioni intermedie, di passaggi, con un movimento incessante che partito da inizi minimi si avvia verso un qualcosa d' assolutamente ignoto, inaccessibile alla nostra mente, che potrebbe fors' anche essere un processo all' infinito.

Quì per altro s'entrerebbe in un ginepraio, in cui il limite de' miei studi mi vieta d'entrare; d'altronde per quanto sembrano prevalere in numero i difensori del trasformismo in confronto di quelli che sostengono la tesi contraria, al presente può dirsi che *adhuc sub iudice lis est*.

Ma per fortuna il mio tema è indipendente da questo; sieno di fatto fisse le specie degli organismi o siano transitorie, è chiaro che si tratta per l'appunto d'una questione *de facto*, perchè niuno si arroga di negare che *de jure*, cioè idealmente, l'una e l'altra cosa sia del pari possibile. Siano quindi le specie de' vegetabili e degli animali così fatte, che nel nostro mondo debbano esistere come sono o perire, ovvero possano col procedere di secoli innumerevoli e per via di minutissime modificazioni trapassare in altre, è indubitabile che per una sezione del tempo ossia per un'epoca determinata qualsivoglia, ognuna di esse è concepibile come un tipo, al quale spettano determinati caratteri e che pertanto quegli individui, i quali possiedono tutti questi caratteri in modo da poter attuare nel grado massimo tutte le funzioni che appartengono a quel tipo, s'avranno a dire perfetti; mentre tutti quelli che non possono raggiungere compiutamente codesto fine saranno imperfetti. In altre parole ogni genere o specie, considerata in se stessa rappresenta una formola, i cui elementi 1°. *debbono* armonizzare tra di loro almeno tanto da rendere possibile l'esistenza dell'essere corrispondente e l'adempimento delle funzioni e degli ufficii, che gli spettano nell'armonia totale del tutt' insieme; 2°. *possono* raggiungere un *maximum* di così fatte attitudini. Questo *maximum* sarà l'idea perfetta di quel genere o di quella specie.

È chiaro che questo concetto presuppone o, se vuolsi, postula de' valori e de' fini; esige cioè che si ammetta essere in sè preferibile l'ordine al disordine, le compostibilità alle impossibilità tra gli elementi del tutto e un fine a cui l'esistenza dell'universo sia indirizzata. La nostra ignoranza, quand' anche fosse assolutamente

insuperabile in rispetto a un tal fine, non toglie la necessità morale di riconoscerlo.

A questo punto ci apparisce la grandezza e la profondità del concetto platonico, pel quale il Bene è nel regno delle idee quello ch'è il sole nel nostro mondo, ed è il fondamento ultimo da cui tutto dipende, la meta suprema a cui tutto è rivolto. Se nell'ambito de' valori e de' fini non si riconosca e s'accetti un valore e un fine che sieno tali assolutamente, se la scala de' pregi o valori, che sien tali solo in rispetto a qualch'altra cosa, e la scala de' fini, che siano solamente mezzi in rispetto ad altri fini, non mettono capo da ultimo a un valore e a un fine, che sia ultimo e supremo, il valore e il fine finiscono per annullarsi e niente v'ha più di veramente pregevole, niente che meriti d'esser fine.

Ma contro questa conclusione scettica e, potremmo dire, disperata, si ribella l'ingenita tendenza della nostra natura razionale. L'uomo è ragionevole, l'abbiamo più volte notato, in quanto partecipa alla ragione in sè e, come il conoscere diventa impossibile se il pensante non aderisca a' supremi principii logici, così ogni attività veramente umana, che vuol dire razionale, è impossibile se l'uomo non aderisce, almeno implicitamente, a quelle verità supreme, su cui si fonda ogni giudizio apprezzativo. Quelle aspirazioni, quei presentimenti, quelle ripugnanze istintive, che, malgrado l'oscurità e l'indeterminatezza in cui sono avvolte, lo avvertono in qual direzione stia il meglio, in quale il peggio, benchè altre tendenze e altre forze tirino a voltarlo altrove, sono quasi le tracce e i germi della *melior natura*, che costituisce il suo altissimo privilegio e attesta la sua origine divina. E questo è questo solo è ciò che v'ha di vero nel prammatismo, di cui ora tanto si parla.

Sulle idee dell'essere, del vero e del bello, troneggia, lo ripeteremo con Platone, l'idea del Bene.

E con ciò, parmi, s'è risposto implicitamente anche alla domanda quassù formulata, che era se e come l'uomo pervenga alla conoscenza degli ideali. A quel modo infatti che le idee di causa, di sostanza e via dicendo non inesistono nella nostra mente *ab origine* come rappresentate o pensate (grossolana forma d'innatismo, che già il Leibniz aveva sfatato), sibbene come disposizioni, che governano inconsciamente il nostro pensiero finattanto che col lavoro insistente e profondo della riflessione non diventino consapute, così

quelli, che abbiám chiamato presentimenti, aspirazioni, repugnanze ingenite, ci fanno sentire in confuso che qualche cosa non è quale dovrebb'essere, che un'altra cosa è migliore e via e via, tantochè apparisce nel lontano oriente una certa qual luce prima candida e poi dorata, che annunzia il sole, sebbene questo non si mostri ancora sull'orizzonte.

APPENDICE

(NOTA ALLE PAG. 52 e 59)

M'accorgo troppo tardi d'una inavvertenza, troppo tardi perchè potessi rimediarvi nel testo; cioè m'accorgo d'essermi servito di certe espressioni, le quali senza alcuni schiarimenti possono dar luogo a degli equivochi. Cercherò di dissiparli con questa nota.

Parlando delle nostre idee notai che spesso sono inadeguate, incomplete, talora erronee e ne inferii la necessità di riconoscere un ordine d'idee indipendenti dal soggetto, quindi obbiettive, che servissero di criterio e di misura per giudicare delle nostre. Codeste idee si trovarono essere tutt'uno coi possibili assoluti, inalterabili, eterni; ma come mai le diciamo perfette (sì da servire di paragone per le nostre, subbiettive) se tra i possibili ci sono anche innumerevoli imperfezioni? Se da ultimo, trattando degli *ideali* o *archetipi*, abbiamo dovuto riconoscere che la perfezione è solo del dominio di questi e non già delle idee obbiettive in genere?

Per togliere ogni malinteso qui basterà notare che nel primo caso si considerano come mezzo per la conoscenza delle cose reali e la perfezione dell'idea, in questo senso, consiste soltanto nella compiuta congruenza coll'obbietto. Quindi le nostre idee saranno sempre più o meno imperfette, paragonate a quelle obbiettive, assolute, che rappresentano la possibilità della cosa. Di più si notò come nel campo delle matematiche pure la perfezione delle cose si misuri dalla sua maggiore o minor congruenza colle idee. La perfezione invece di cui si parla trattando degli *ideali*, è perfezione intrinseca, inerente all'idea in se stessa; perciò è collegata alla nozione di pregio o valore e di fine.

(Licenziate le bozze per la stampa il giorno 11 maggio 1905)